

PHILIPPE ARIÈS

L'HOMME DEVANT LA MORT



L'UNIVERSITÉ D'ILLINOIS À CHICAGO

SEUL



Du même auteur

AUX MÊMES ÉDITIONS

Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la
vie depuis le XVIII^e siècle « *Points Histoire* », 1971

L'Enfant et la Vie
familiale sous l'Ancien Régime
« *L'univers historique* », 1973
« *Points Histoire* » (abrégé), 1975

Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos
jours
relié, 1975
« *Points Histoire* », 1977

L'Homme devant la mort
« *L'univers historique* », 1977

Un historien du dimanche
(avec la collaboration de Michel Winock)

1980

Images de l'homme devant la mort
album relié, 1983

Le Temps de l'histoire

« *L'univers historique* », 1986

Essais de mémoire, 1943-1983

« *L'univers historique* », 1993

Le Présent quotidien, 1955, 1966

Introduction et notes de Jeannine Verdès-Leroux « *xx^e siècle* »,
1997

SOUS LA DIRECTION DE PHILIPPE ARIÈS ET DE GEORGES DUBY

Histoire de la vie privée

« *L'univers historique* »

5 volumes reliés, 1985-1987

La première édition de *L'Homme devant la mort*
a paru en un seul volume, dans la collection
« L'univers historique »

EN COUVERTURE : *La Mort couronnée* (détail),
Heures à l'usage de Rome, v. 1480. Photo BN

ISBN 978-2-02-117328-4

ISBN 2-02-008943-7, éd. complète
ISBN 2-02-004731-4, 1^{re} publication

© 1977, ÉDITIONS DU SEUIL

Cet ouvrage a été numérisé en partenariat avec le Centre National du Livre.



Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

A Primerose

in utroque tempore semper una

TABLE DES MATIÈRES

Couverture

Du même auteur

Copyright

Dédicace

Avant-propos

PREMIÈRE PARTIE - NOUS MOURRONS TOUS

1 - La mort apprivoisée

Sachant sa mort venir

Mors repentina

La mort exceptionnelle du saint

Gisant au lit : les rites familiaux de la mort

La publicité

Les survivances : l'Angleterre du XXe siècle

La Russie du XIXe-XXe siècle

Les morts dorment

Dans le jardin fleuri

La résignation à l'inévitable

La mort apprivoisée

2 - Ad sanctos ; apud ecclesiam

La protection du saint

Le faubourg cémétériel. Les morts intra muros

Le cimetière : « giron de l'Église »

La sépulture maudite

Le droit : il est interdit d'enterrer dans l'église. La pratique : l'église est un cimetière

L'aître et le charnier

Les grandes fosses communes

Les ossuaires

Le grand cimetière découvert

Asile et lieu habité. Grand-place et lieu public

L'église remplace le saint. Quelle église ?

Où dans l'église ?

Qui à l'église ? Qui au cimetière ? Un exemple toulousain

Un exemple anglais

DEUXIÈME PARTIE - LA MORT DE SOI

3 - L'heure de la mort. Mémoire d'une vie

L'Eschatologie, indicateur de mentalité

Le dernier Avènement

Le jugement à la fin des temps. Le livre de vie

Le Jugement à la fin de la vie

Les thèmes macabres

L'influence de la pastorale missionnaire ? des grandes mortalités ?

Un amour passionné de la vie

L'avaritia et la nature morte. Le collectionneur

L'échec et la mort

4 - Assurances pour l'au-delà

Les rites archaïques : l'absoute, le deuil démesuré, l'enlèvement du corps

La prière pour les morts

L'ancienne liturgie : la lecture des noms

La crainte de la damnation. Purgatoire et attente

La messe romaine : une messe des morts

Les prières du prône

Une sensibilité monastique : le trésor de l'Église

Les nouveaux rites du second Moyen Age : le rôle du clergé

Le nouveau convoi : une procession de clercs et de pauvres

Le corps désormais dissimulé par le cercueil et le catafalque

Les messes d'enterrement

Le service à l'église le jour de l'enterrement

Les services au cours des jours qui suivent l'enterrement

Les fondations de charité. Leur publicité

Les confréries

Assurance sur l'en deçà et l'au-delà. La fonction du testament. Une redistribution des fortunes

La richesse et la mort. Un usufruit

Tester = un devoir de conscience, un acte personnel

Le testament, genre littéraire

Encore la mort apprivoisée

5 - Gisants, priants et âmes

La tombe devient anonyme

Le passage du sarcophage au cercueil et à la bière. Les enterrements « sans coffre » des pauvres

Commémoration de l'être, emplacement du corps

L'exception des saints et des grands hommes

Les deux survies : la terre et le ciel

La situation à la fin du Xe siècle

Le retour de l'inscription funéraire

D'abord fiche d'identité et prière

Interpellation du passant

Un long récit commémoratif et biographique de vertus héroïques et morales

Le sentiment de famille

Une typologie des tombeaux d'après leur forme. Le tombeau à épitaphe

Le tombeau vertical et mural. Le grand monument

Le tombeau horizontal au ras du sol

Au musée imaginaire des tombeaux : le gisant-reposant

Le mort exposé à la ressemblance du gisant

La migration de l'âme

L'association du gisant et du priant : les tombes à deux ponts

Le priant

Le retour du portrait. Le masque mortuaire. La statue commémorative

Sens eschatologique du gisant et du priant

Au cimetière ; les croix sur les tombes

Le cimetière de Marville

Les tombeaux de fondation : les « tableaux »

Les tombeaux d'âmes

Les ex-voto

Chapelles et caveaux de famille

Les leçons du musée imaginaire

TROISIÈME PARTIE - LA MORT LONGUE ET PROCHE

6 - Le reflux

Un changement discret

Dévaluation de l' hora mortis

Les nouveaux arts de mourir : vivre avec la pensée de la mort

Les dévotions populaires de la bonne mort

Les effets de la dévaluation de la bonne mort : la mort non naturelle ; la modération ; la mort belle et édifiante

La mort du libertin

La mort à prudente distance

Un débat sur les cimetières publics entre catholiques et protestants

Déplacement des cimetières parisiens. Les agrandissements de l'église post-tridentine

Affaiblissement du lien église-cimetière

7 - Vanités

Une volonté de simplicité des funérailles et du testament

L'impersonnalité du deuil

L'invitation à la mélancolie : les vanités

La mort au cœur des choses. La fin de l'avaritia

La simplicité des tombeaux : le cas des rois et des particuliers

La réhabilitation du cimetière en plein air

La tentation du néant dans la littérature

La tentation du néant dans l'art funéraire

La Nature rassurante et terrifiante. La nuit de la terre : le caveau

Les sépultures abandonnées à la Nature

8 - Le corps mort

Deux médecins : Zacchia et Garmann. La vie du cadavre

Ouverture et embaumement

L'anatomie pour tous

Les dissections particulières, les enlèvements de cadavres

Le rapprochement d'Éros et de Thanatos à l'âge baroque

La nécrophilie du XVIIIe siècle

Le cimetière de momies

La momie à la maison

Du cadavre à la vie : le Prométhée moderne

La rencontre sadienne de l'homme et de la nature

Le rempart contre la nature a deux points faibles : l'amour et la mort

9 - Le mort-vivant

La mort apparente

Les médecins de 1740. La montée de la peur

Les précautions des testateurs

Le prolongement au XIXe siècle

Seconde moitié du XIXe siècle : l'apaisement et l'incrédulité des médecins

Les médecins et la mort

Aux origines de la Grande Peur de la Mort

QUATRIÈME PARTIE - LA MORT DE TOI

10 - Le temps des belles morts

La douceur narcotique

En France : la famille de La Ferronnays

Alexandrine de Gaix

En Angleterre : la famille Brontë

En Amérique : les lettres des émigrants

En Amérique : les livres de consolation

Vers le spiritisme

Les désincarnés

Les bijoux-souvenirs

Les âmes du Purgatoire

La Sorcière de Michelet

La disparition des clauses pieuses dans les testaments

La révolution du sentiment

La retraite du Mal. La fin de l'enfer

11 - La visite au cimetière

Les cimetières dans la topographie

Le démon au cimetière

L'insalubrité des cimetières : médecins et parlementaires (XVIIIe siècle)

Le radicalisme des parlementaires : l'arrêt non appliqué de 1763

Les réactions à l'arrêt du Parlement

Le déplacement des cimetières hors des villes. Quels cimetières (1765-1776) ?

La fermeture des Innocents

Un nouveau style de funérailles

Le détachement des Parisiens à l'égard de leurs morts

Les modèles des futurs cimetières

La sordide réalité des cimetières : les morts à la voirie

Le concours de l'Institut de 1801

Vers un culte des morts

Des morts vitrifiés...

Le décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804)

La sépulture privée au XIXe siècle

La visite au cimetière

Le rural cemetery. Le cimetière bâti

Portraits et scènes de genre

Paris sans cimetière ?

L'alliance des positivistes et des catholiques pour garder les cimetières dans Paris

Les monuments aux morts

Le cas d'un cimetière de campagne : Minot

« Chez soi »

CINQUIÈME PARTIE - LA MORT INVERSÉE

12 - La mort inversée

Où la mort se cache

Le début du mensonge

Le début de la médicalisation

Les progrès du mensonge

La mort sale

Le transfert à l'hôpital

La mort de Mélisande

Les derniers moments restaient encore traditionnels

Des funérailles très discrètes

L'indécence du deuil

La mort est exclue

Le triomphe de la médicalisation

Le retour de l'avertissement. Le rappel à la dignité. La mort aujourd'hui

La géographie de la mort inversée

Le cas américain

Conclusion

I

II

III

IV

V

Notes

Index thématique

Index des noms

Avant-propos

Ceci n'est pas une introduction. La véritable introduction de ce livre a paru dès 1975, en tête des *Essais sur l'histoire de la mort*, dans un texte où j'expliquai pourquoi j'avais choisi ce sujet, quel avait été mon point de départ, comment je fus ensuite entraîné de siècle en siècle vers l'amont, vers l'aval, quelles difficultés de méthode posait une recherche aussi allongée. Je n'ai pas à y revenir : qu'il me suffise d'y renvoyer le lecteur curieux.

Cette introduction, sortie avant terme, je l'avais intitulée : « Histoire d'un livre qui n'en finit pas », et c'était de ce livre-ci qu'il s'agissait. J'en voyais alors si peu la fin que je m'étais résolu à publier sans plus tarder les premiers essais, les travaux d'approche de mon œuvre. Je ne me doutais pas qu'une heureuse circonstance allait bientôt me permettre de presser l'allure et d'aboutir plus vite que je ne pensais. En janvier 1976, grâce à l'introduction de mon ami O. Ranum, je fus admis pendant six mois au Woodrow Wilson International Center for Scholars, et pendant ce séjour, j'ai pu consacrer tout mon temps et tout mon cœur à mon sujet et achever enfin un livre en route depuis une quinzaine d'années.

On sait qu'il existe aux États-Unis quelques insignes abbayes de Thélème où les chercheurs sont dégagés de leurs occupations temporelles et vivent dans leur sujet comme des moines en religion.

Le Woodrow Wilson International Center est l'une de ces abbayes laïques. Il est installé dans un fantastique château de brique rouge dont le style néo-Tudor invite au détachement du siècle, et qui, pour un historien de la mort, possède la particularité singulière d'abriter un vrai tombeau, celui du fondateur de la Smithsonian Institution ! La fenêtre de

ma spacieuse cellule, à demi couverte de vigne vierge, donnait sur le Mail, le gigantesque tapis vert qui recouvre le centre de Washington. Là, le directeur, J. Billington, la bonne fée du logis, Fran Hunter, les administrateurs, secrétaires, bibliothécaires veillent sur le recueillement et le confort des *Fellows*.

La sévérité de cette retraite était adoucie par la chaleur humaine dont l'Amérique a le secret, non seulement celle qu'entretiennent les amitiés sérieuses, mais celle, plus éphémère, des rencontres de passage. Il faut avoir un peu voyagé pour apprécier à sa valeur de rareté cette qualité d'accueil.

Quand j'ai quitté Washington, il ne me restait plus qu'à écrire la conclusion pour laquelle je souhaitais prendre un peu de recul, les notes de références, et les remerciements.

Ce livre doit beaucoup aux amis et collègues qui se sont intéressés à mes recherches et m'ont communiqué de la documentation, des indications de sites, de monuments, d'inscriptions et de textes, des références, des coupures de presse... qu'ils soient remerciés.

M^{lles} ou M^{mes} N. de La Blanchardière, M. Bowker, N. Castan, L. Collodi, M. Czapska, A. Fleury, H. Haberman, C. Hannaway, J.-B. Holt, D. Schnaper, S. Straszewska, M. Wolff-Terroine.

MM. J. Adhemar, G. Adelman, S. Bonnet, P.-H. Butler, Y. Castan, B. Cazes, A. Chastel, P. Chaunu, M. Collart, M. Cordonnier, J. Czapski, P. Dhers, J.-L. Ferrier, P. Flamand, J. Glénisson, J. Godechot, A. Gruys, M. Guillemain, P. Guiral, G.-H. Gy, O. Hannaway, C. Ielinski, Ph. Joutard, M. Lanoire, P. Laslett, I. Lavin, F. Lebrun, G. Liebert, O. Michel, R. Mandrou, M. Mollat, L. Posfay, O. Ranum, D.-E. Stannard, B. Vogler, M. Vovelle.

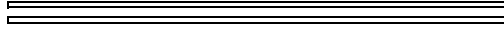
Le manuscrit a été très soigneusement relu par Annie François.

A cette liste, je dois joindre les noms de quelques auteurs qui m'ont particulièrement inspiré ou informé : F. Cumont, É. Mâle, E. Morin, E. Panofsky, A. Tenenti.

On le voit, la route fut longue, mais nombreuses aussi furent les mains secourables. Maintenant le livre s'arrête au port, après une fatigante navigation. Puisse le lecteur ne plus s'apercevoir des incertitudes de la route.

PREMIÈRE PARTIE

NOUS MOURRONS TOUS



1

La mort apprivoisée

L'image de la mort que nous prendrons comme point de départ de nos analyses est celle du premier Moyen Age, disons en gros la mort de Roland. Mais elle lui est antérieure : c'est la mort achronique des longues périodes de la plus ancienne histoire, peut-être de la préhistoire. Elle lui a aussi survécu et nous la retrouverons chez le bûcheron de La Fontaine, chez les paysans de Tolstoï et encore chez une vieille dame anglaise en plein ^{xx}^e siècle. Mais l'originalité du premier Moyen Age est que l'aristocratie chevaleresque a alors imposé l'imagerie des cultures populaires et orales à une société de clercs lettrés, héritiers et restaurateurs de l'antiquité savante. La mort de Roland est devenue la mort du saint – mais non pas la mort exceptionnelle du mystique, comme celle de Galaad ou du roi Méhaigné. Le saint médiéval a été emprunté par les clercs lettrés à la culture profane et chevaleresque, elle-même d'origine folklorique¹.

L'intérêt de cette littérature et de cette époque est donc de nous restituer clairement, dans des textes accessibles, une attitude devant la mort caractéristique d'une très vieille et très longue civilisation, qui remonte aux premiers âges et s'éteint sous nos yeux. C'est à cette attitude traditionnelle qu'il faudra toujours se référer tout au long de ce livre pour comprendre chacun des changements dont nous tentons ici l'histoire.

Sachant sa mort venir

Nous allons d'abord nous demander très naïvement comment meurent les chevaliers dans *la Chanson de Roland*, les romans de la Table ronde, les poèmes de Tristan...

Ils ne meurent pas n'importe comment : la mort est réglée par un rituel coutumier, décrit avec complaisance. La mort commune, normale, ne prend pas en traître, même si elle est accidentelle à la suite d'une blessure, même si elle est l'effet d'une trop grande émotion, comme cela arrivait.

Son caractère essentiel est qu'elle laisse le temps de l'avertissement. « Ha beau doux sire, pensez-vous donc si tôt mourir ? – Oui, répond Gauvain², sachez que je ne vivrai pas deux jours. » Ni le « mire », ni les compagnons, ni les prêtres, ces derniers ignorés et absents, ne savent aussi bien que lui. Le moribond mesure seul le temps qui lui reste³.

Le roi Ban a fait une mauvaise chute de cheval. Ruiné, chassé de ses terres et de son château, il fuit avec sa femme et son fils. Il s'arrêta pour voir de loin brûler son château « qui était tout son réconfort ». Il ne résista pas à sa peine : « Le roi Ban réfléchissait ainsi. Il mit ses mains devant ses yeux et un si grand chagrin le poignit et l'oppressa que, ne pouvant verser des larmes, son cœur l'étouffa et il se pâma. Il chut de son palefroi si durement... » : on perdait souvent connaissance alors, et les rudes guerriers, si intrépides et braves, s'évanouissaient à chaque occasion. Cette émotivité virile dura jusqu'à la période baroque. Ce n'est qu'après le xvii^e siècle qu'il convint à l'homme, au mâle, de surmonter ses émotions. A l'époque romantique l'évanouissement fut alors réservé aux femmes, qui en abusèrent. Aujourd'hui il n'a plus d'autre sens qu'un signe clinique.

Quand le roi Ban revint à lui, il s'aperçut que le sang vermeil lui sortait de la bouche, du nez, des oreilles. « Il regarda le ciel et prononça

comme il put... Ha sire Dieu... secourez-moi car je vois et je sais que ma fin est arrivée. » Je vois et je sais.

Olivier et Turpin sentent l'un et l'autre que la mort les angoisse, et ils s'expriment chacun en termes presque identiques. « Roland sent que la mort le prend tout. De sa tête elle descend vers le cœur. » Il « sent que son temps est fini ».

Blessé par une arme empoisonnée, Tristan « sentit que sa vie se perdait, il comprit qu'il allait mourir⁴ ».

Les pieux moines ne se conduisaient pas autrement que les chevaliers. A Saint-Martin-de-Tours, selon Raoul Glaber, après quatre ans de réclusion, le très vénérable Hervé sentit qu'il allait bientôt quitter le monde et de nombreux pèlerins accoururent dans l'espoir de quelque miracle. Un autre moine, quelque peu médecin, dut presser les frères qu'il soignait : « Il savait en effet que sa mort était proche⁵. » Une inscription de 1151 conservée au musée des Augustins de Toulouse⁶ raconte comment le grand sacristain de Saint-Paul de Narbonne a, lui aussi, vu qu'il allait mourir : *Mortem sibi instare cernerat tanquam obitus sui prescius* (Il vit la mort à ses côtés et eut ainsi le pressentiment de sa mort). Il fit son testament au milieu des moines, se confessa, alla à l'église recevoir le *corpus domini* et y mourut.

Certains pressentiments avaient un caractère merveilleux : l'un, en particulier, ne trompait pas, l'apparition d'un revenant, ne serait-ce qu'en songe. La veuve du roi Ban⁷ était entrée en religion après la mort de son mari et la disparition mystérieuse de son fils. Des années passèrent. Un soir elle vit en songe son fils et ses neveux qu'on croyait morts dans un beau jardin : « Alors elle comprit que notre sire l'avait exaucée et qu'elle allait mourir. »

Raoul Glaber⁸ raconte comment un moine nommé Gaufier eut une vision alors qu'il priait dans l'église. Il vit une troupe d'hommes graves, vêtus de blanc, parés d'étoles pourpres, que précédait un évêque, la croix en main. Celui-ci s'approcha d'un autel et y célébra la messe. Il expliqua

au frère Gaufier qu'ils étaient des religieux tués dans les combats contre les Sarrasins et qu'ils allaient au pays des bienheureux. Le prévôt du monastère à qui le moine raconta sa vision, « homme d'un profond savoir », lui dit : « Réconfortez-vous, mon frère, en le Seigneur, mais comme vous avez vu ce qu'il est rarement donné aux hommes de voir, il faut que vous payiez le tribut de toute chair, afin que vous puissiez partager le sort de ceux qui vous sont apparus. » Les morts sont toujours présents parmi les vivants, en certains lieux et à certains moments. Mais leur présence n'est sensible qu'à ceux qui vont mourir. Ainsi le moine savait que sa fin était proche : « Les autres frères, convoqués, lui firent la visite d'usage en pareil cas. A la fin du troisième jour, comme la nuit tombait, il quitta son corps. »

A vrai dire, il est probable que la distinction que nous faisons ici des signes naturels et des prémonitions surnaturelles est anachronique : la frontière était alors incertaine entre le naturel et le surnaturel. Il n'en est pas moins remarquable que les signes les plus souvent invoqués pour annoncer une mort prochaine étaient au Moyen Age des signes que nous dirions aujourd'hui naturels : une constatation banale, qui tombait sous le sens, des faits communs et familiers de la vie quotidienne.

C'est plus tard, dans les temps modernes et contemporains, que des observateurs, qui n'y croyaient sans doute plus tout à fait, ont accentué le caractère merveilleux des pressentiments considérés désormais comme des superstitions populaires.

Cette réserve apparaît dès le début du ^{xvii}^e siècle, dans un texte⁹ de Gilbert Grimaud qui ne conteste pas la réalité des apparitions des défunts, mais explique pourquoi elles font peur : « Ce qui augmente encore cette crainte, c'est la créance du vulgaire, comme on voit même dans les écrits de Pierre, abbé de Cluny, qui est que telles apparitions sont comme des avant-coureurs de la mort de ceux à qui elles arrivent. » Ce n'est pas l'opinion de tous, encore moins des hommes instruits : c'est la créance du vulgaire.

Après la dichotomie qui isole les *litterati* de la société traditionnelle, les pressentiments de la mort furent assimilés à des superstitions populaires, même par les auteurs qui les estimaient poétiques et vénérables. Rien de plus significatif à cet égard que la manière dont Chateaubriand en parle, dans *le Génie du christianisme*, comme d'un très joli folklore : « La mort, si poétique parce qu'elle touche aux choses immortelles, si mystérieuse à cause de son silence, devait avoir mille manières de s'annoncer », mais il ajoute : « *pour le peuple* » ; on ne pouvait avouer plus naïvement que les classes instruites ne percevaient plus les signes précurseurs de la mort. Au début du ^{xix}^e siècle, elles ne croyaient plus vraiment à des choses qu'elles commençaient à trouver pittoresques et même fascinantes. Pour Chateaubriand les « mille manières de s'annoncer » sont toutes merveilleuses : « Tantôt un trépas se faisait prévoir par les tintements d'une cloche qui sonnait d'elle-même, tantôt l'homme qui devait mourir entendait frapper trois coups sur le plancher de sa chambre. »

En réalité ce merveilleux legs d'époques où la frontière était incertaine entre le naturel et le surnaturel a masqué aux observateurs romantiques le caractère très positif, très enraciné dans la vie quotidienne, de la prémonition de la mort. Que la mort se fit annoncer était un phénomène absolument naturel, même quand il s'accompagnait de prodiges.

Un texte italien de 1490 montre combien la reconnaissance franche de la mort prochaine était spontanée, naturelle, étrangère dans ses racines au merveilleux, comme d'ailleurs à la piété chrétienne. Cela se passe dans un climat moral bien éloigné de celui des chansons de geste, dans une ville marchande de la Renaissance. A Spolète vivait une jolie fille, jeune, coquette, très attachée aux plaisirs de son âge. Voilà que la maladie la terrasse. Va-t-elle s'accrocher à la vie, inconsciente du sort qui l'attend ? Un autre comportement nous paraîtrait aujourd'hui cruel, monstrueux, et la famille, le médecin, le prêtre conspireraient à

entretenir son illusion. La *juvencula* du ^{xv}^e siècle, elle, a tout de suite compris qu'elle allait mourir (*cum cerneret, infelix juvencula, de proxima sibi imminere mortem*). Elle a vu la mort prochaine. Elle se révolte, mais sa révolte ne prend pas toutefois la forme d'un refus de la mort (de cela elle n'a pas l'idée), mais d'un défi à Dieu. Elle se fait revêtir de ses plus riches habits comme au jour de ses noces, et elle se donne au diable¹⁰.

Comme le sacristain de Narbonne, la jeune fille de Spolète a vu.

Il arrivait même que la prémonition aille plus loin que l'avertissement, et que, jusqu'à la fin, tout se déroulât selon un calendrier prévu par le mourant lui-même. On colportait au début du ^{xviii}^e siècle des récits comme celui-ci : « Sa mort [Madame de Rhert] n'est pas moins étonnante que sa vie. Elle a fait elle-même préparer sa pompe funèbre, tendre sa maison de noir et dire d'avance des messes pour le repos de son âme [nous verrons au chapitre 4 que cette dévotion fut courante], faire son service, tout cela sans avoir aucun mal. Et quand elle eut achevé de donner des ordres nécessaires pour épargner à son époux tous les soins dont il aurait été chargé sans cette prévoyance, *elle est morte au jour et à l'heure qu'elle avait marqués*¹¹. »

Tout le monde ne possédait pas une telle clairvoyance, mais chacun savait au moins qu'il allait mourir, et sans doute, cette reconnaissance a-t-elle pris des formes proverbiales qui sont passées d'âge en âge. « Sentant sa mort prochaine », répète le laboureur de La Fontaine.

Certes ces signes, ces avertissements, certains ne voulaient pas les voir :

Que vous êtes pressante, O déesse cruelle ! (La Fontaine).

Moralistes et satiristes se chargeaient alors de ridiculiser ces extravagants qui refusaient l'évidence et faussaient le jeu naturel. Ceux-ci, sans doute, devinrent plus fréquents au ^{xvii}^e et au ^{xviii}^e siècle, et si

l'on en croit La Fontaine, les tricheurs se recrutaient surtout parmi les vieillards.

Le plus semblable aux morts meurt le plus à regret.

La société du xvii^e siècle n'était pas tendre à l'égard de ces vieillards (de 50 ans !) et raillait sans indulgence un attachement à la vie qui nous paraîtrait aujourd'hui bien compréhensible :

La mort avait raison.

Allons, vieillard, et sans réplique.

Se dérober à l'avertissement de la mort, c'est s'exposer au ridicule : même le fol Quichotte, moins fol en vérité que les vieillards de La Fontaine, ne cherchera pas à fuir la mort dans les songes où il avait consumé sa vie. Au contraire, les signes de la fin le ramenèrent à la raison : « Ma nièce, dit-il très sagement, je me sens proche de la mort¹². »

Que la mort avertît, cette croyance, qui a traversé les âges, a longtemps survécu dans les mentalités populaires. C'est le génie de Tolstoï de l'avoir retrouvée, hanté qu'il était à la fois par la mort et par le mythe du peuple. Sur son lit d'agonie, dans une gare de campagne, il gémissait : « Et les moujiks ? Comment donc meurent les moujiks¹³ ? » Eh bien ! les moujiks mouraient comme Roland ou la jeune possédée de Spolète ou le moine de Narbonne : ils savaient.

Dans *les Trois Morts*¹⁴, un vieux postillon agonise à la cuisine de l'auberge, près du grand poêle. A côté, dans une chambre, la femme d'un riche homme d'affaires en fait autant. Mais, tandis que la mort était d'abord cachée à la riche malade par crainte de l'effrayer et ensuite jouée comme un grand spectacle à la manière romantique, dans la cuisine le vieux postillon a tout de suite compris. A une bonne femme

qui lui demande gentiment si ça va, il répond : « la mort est là, voilà ce que c'est », et personne ne tente de le tromper.

Il en est aussi de même pour une vieille paysanne française, la mère de M. Pouget, dont Jean Guitton a été le biographe. « En 74, elle prit une “colerine”. Au bout de quatre jours : allez me chercher M. le curé. Le curé vint, il voulut l'administrer. Pas encore, monsieur le curé, je vous avertirai quand il faudra. Et deux jours après : allez dire à M. le curé de m'apporter l'extrême-onction. »

Un oncle du même M. Pouget : 96 ans. « Il était sourd et aveugle, il priait tout le temps. Un matin, il dit : je ne sais pas ce que j'ai, je me sens pris comme je ne l'ai jamais été, qu'on aille me chercher le curé. Le curé vint et lui donna tous les sacrements. Une heure après il était mort¹⁵. » J. Guitton de commenter : « On voit comme les Pouget en ces temps anciens passaient de ce monde à l'autre en gens pratiques et simples, *observateurs des signes* [je souligne] et d'abord sur eux-mêmes. Ils n'étaient pas pressés de mourir, mais quand ils voyaient l'heure venir, alors sans avance et sans retard, juste comme il le fallait, ils mouraient chrétiens. » Mais les non-chrétiens mouraient aussi simplement.

Mors repentina

Pour que la mort fût ainsi annoncée, il fallait qu'elle ne fût pas subite, *repentina*. Quand elle ne prévenait pas, elle cessait d'apparaître comme une nécessité redoutable, mais attendue et acceptée, bon gré mal gré. Elle déchirait alors l'ordre du monde auquel chacun croyait, instrument absurde d'un hasard parfois déguisé en colère de Dieu. C'est pourquoi la *mors repentina* était considérée comme infamante et honteuse.

Quand Gaheris périt empoisonné par un fruit que la reine Guenièvre lui avait offert en toute innocence, il fut bien enterré « à grand honneur,

comme il convenait à un si prudhomme ». Mais sa mémoire fut frappée d'interdit. « Le roi Arthur et tous ceux qui étaient à sa cour eurent tant de chagrin d'une mort *si laide et si vilaine* qu'ils n'en parlèrent qu'à peine entre eux. » Quand on sait l'éclat des démonstrations du deuil à cette époque, on mesure le sens de ce silence qui paraît d'aujourd'hui. Dans ce monde si familier avec la mort, la mort subite était la mort laide et vilaine, elle faisait peur, paraissait chose étrange et monstrueuse dont on n'osait pas parler.

Aujourd'hui où nous avons banni la mort de la vie quotidienne, nous serions au contraire émus par un accident aussi subit et absurde et nous lèverions plutôt à cette occasion extraordinaire les interdits habituels. La mort laide et vilaine n'est pas seulement au Moyen Age la mort subite et absurde, comme celle de Gaheris, c'est aussi la mort clandestine qui n'a eu ni témoin ni cérémonie, celle du voyageur sur la route, du noyé dans le fleuve, de l'inconnu dont on découvre le cadavre au bord d'un champ, ou même du voisin, foudroyé sans raison. Peu importe qu'il fût innocent : sa mort subite le marque d'une malédiction. C'est une croyance très ancienne. Virgile faisait végéter dans la zone la plus misérable des enfers les innocents dont une fausse accusation avait entraîné la mort et que nous, modernes, nous souhaiterions réhabiliter. Ils partageaient le sort des enfants qui pleurent parce qu'ils n'ont pas connu la douceur de vivre. Certes, le christianisme s'efforça de combattre la croyance qui frappait ainsi d'infamie la mort subite, mais avec réticence et pusillanimité. Au ^{xiii}^e siècle, l'évêque liturgiste de Mende, Guillaume Durand, trahit cet embarras. Il pense que mourir subitement c'est « mourir non pour quelque cause manifeste, mais pour le seul jugement de Dieu ». Le mort ne doit cependant pas être considéré comme maudit. Il faut l'enterrer chrétiennement, au bénéfice du doute : « Là où l'on trouve un homme mort, on l'ensevelira à cause du doute où l'on est de la cause de sa mort¹⁶. » En effet « le juste, à quelque heure qu'il sorte de la vie, est sauvé ». Et cependant, malgré cette affirmation

de principe, Guillaume Durand est tenté de céder à l'opinion dominante. « Si quelqu'un meurt subitement en se livrant aux jeux en usage comme à celui de la balle ou de la boule, il peut être enterré au cimetière, parce qu'il ne pensait à faire de mal à personne. » Il peut : c'était seulement une tolérance et certains canonistes faisaient des restrictions : « Parce qu'il était occupé aux divertissements de ce monde, quelques-uns disent qu'il doit être enseveli sans le chant des psaumes et sans les autres cérémonies des morts. »

En revanche, si l'on peut discuter à propos de la mort subite d'un honnête joueur, il n'y a plus de doute dans le cas d'un homme tué par un maléfice. La victime ne peut être innocentée, elle est nécessairement souillée par la « vilenie » de sa mort. Guillaume Durand l'assimile à l'homme mort pendant un adultère, un vol, ou un jeu païen, c'est-à-dire dans tous les jeux sauf le tournoi chevaleresque (tous les textes canoniques n'ont pas la même indulgence pour le tournoi¹⁷). Si la réprobation populaire qui frappait les victimes d'un assassinat ne leur interdisait plus d'être enterrées chrétiennement, elle leur imposait parfois le paiement d'une sorte d'amende : les assassinés étaient pénalisés. Un canoniste, Thomassin, qui écrivait en 1710, rapporte qu'au XIII^e siècle, les archiprêtres de Hongrie avaient coutume « de prendre un marc d'argent pour tous ceux qui avaient été malheureusement assassinés et tués par le glaive ou le poison, ou par d'autres voies semblables, avant que de les laisser mettre en terre ». Et il ajoute qu'il fallut un concile à Bude en 1279 pour imposer au clergé hongrois que « cette coutume ne pût s'étendre à ceux qui auraient été tués fortuitement par des chutes, dans un incendie, des ruines ou autres accidents semblables, mais qu'on leur donnât la sépulture ecclésiastique pourvu qu'avant la mort ils eussent donné des marques de pénitence ». Et Thomassin, en homme du XVIII^e siècle, de commenter ainsi des coutumes à ses yeux exorbitantes : « Il faut croire que ce concile se contenta de s'opposer alors au progrès de cette exaction, parce qu'il crut

ne la pouvoir encore abolir entièrement. » Le préjugé populaire persistait toujours au début du ^{xvii}^e siècle : dans les oraisons funèbres d'Henri IV, des prédicateurs se crurent obligés de justifier le roi des circonstances infamantes de sa mort sous le couteau de Ravallac.

A fortiori honteuse était la mort des condamnés ; jusqu'au ^{xiv}^e siècle, on leur refusait même la réconciliation religieuse, il fallait qu'ils fussent maudits dans l'autre monde autant que dans celui-ci. Les mendiants, avec l'appui de la papauté, parvinrent à obtenir des puissances temporelles le droit d'assister les suppliciés : c'était toujours l'un d'entre eux qui accompagnait les condamnés à l'échafaud.

En revanche, dans une société fondée sur des modèles chevaleresques et militaires, la suspicion qui entachait la mort soudaine ne s'étendait plus aux nobles victimes de la guerre. D'abord l'agonie du chevalier tombé en combat singulier au milieu de ses pairs laissait encore le temps d'exécuter les cérémonies coutumières même abrégées. Enfin la mort de Roland, la mort du chevalier, était considérée par les clercs, aussi bien que par les laïcs, comme la mort du saint. Toutefois, un esprit différent apparaît chez les liturgistes du ^{xiii}^e siècle, qui correspond à un nouvel idéal de paix et d'ordre plus éloigné des modèles chevaleresques. Ils ont assimilé certains cas de mort chevaleresque aux morts suspectes des vieilles croyances. Pour eux, la mort du guerrier a cessé d'être le modèle de la bonne mort, ou bien elle ne l'est que sous certaines conditions : « Le cimetière et l'office des morts, écrit Guillaume Durand, sont accordés sans obstacle au défenseur de la justice et au guerrier tué dans une guerre *dont le motif était selon l'équité*. » La restriction est très grave, et elle aurait pu avoir de grandes conséquences si, tout de suite, dans les États qui naissaient à la même époque, les soldats des guerres temporelles n'avaient joui du privilège réservé par Guillaume de Mende aux croisés – et cela grâce à la durable complicité de l'Église – jusqu'à la guerre de 1914.

C'est pourtant à cause de cette répugnance à la mort violente chez les clercs que Guillaume Durand, malgré les progrès d'une mentalité plus morale et plus raisonnable, invoquait toujours les croyances primitives de la pollution des lieux sacrés par les liquides du corps humain, sang ou sperme : « On ne porte pas dans l'église ceux qui ont été tués, de peur que leur sang ne souille le pavé du temple de Dieu. » La messe et le *Libera* étaient alors dits en l'absence de la dépouille du défunt.

La mort exceptionnelle du saint

La mort ainsi annoncée n'est pas envisagée comme un bien de l'âme ainsi que le proposaient des siècles de littérature chrétienne, depuis les Pères de l'Église jusqu'aux humanistes dévots : la mort commune et idéale du haut Moyen Age n'est pas une mort spécifiquement chrétienne. Depuis que le Christ ressuscité a triomphé de la mort, la mort dans ce monde est la vraie mort, et la mort physique, accès à la vie éternelle. C'est pourquoi le chrétien est engagé à souhaiter la mort avec joie, comme une nouvelle naissance.

Media vita, in morte sumus (vivants, nous sommes des morts), écrit Notter, au VII^e siècle. Et quand il ajoute : *Amarae morti ne tradas nos* (Ne nous abandonne pas à la mort amère), la mort amère est celle du péché et non pas la mort physique du pécheur. Ces sentiments dévots ne sont sans doute pas tout à fait étrangers à la littérature laïque médiévale, et nous les trouvons dans les poèmes de la Table ronde, chez le roi Méhaigné à qui l'onction du sang du Graal rend à la fois « la vue et le pouvoir de son corps » et la santé de l'âme. « Le vieux roi se mit sur son séant, les épaules et la poitrine nues jusqu'au nombril et levant les mains au ciel : Beau doux père Jésus-Christ, dit-il, maintenant [que je suis pardonné et communié], je te supplie de venir me chercher, car je ne pourrais trépasser en plus grande joie qu'à présent ; je ne suis plus que

roses et que lys [selon la vieille idée que le corps du saint ne subit pas les nuisances de la corruption]. Il prit Galaad dans ses bras, l'étreignit par les flancs, le serra sur sa poitrine et dans le même instant Notre Sire prouva qu'il avait entendu la prière, car l'âme lui partit du corps. »

De même, le jour où Galaad¹⁸ eut la vision du Graal, « il se mit à trembler, et levant les mains au ciel : Sire, je te crie merci d'avoir ainsi accepté mon désir ! je vois ici le commencement et la cause des choses. Et maintenant, je te supplie de permettre que je trépasse de cette vie terrestre à la céleste. Il reçut humblement le *corpus domini*... Puis il vint baiser Perceval et dit à Bohan : Bohan, saluez pour moi mon seigneur Lancelot mon père, quand vous le verrez. Après quoi il revint s'agenouiller devant la table d'argent et bientôt son âme laissa son corps ».

C'est la mort exceptionnelle et extraordinaire d'un mystique que l'approche de la fin remplit d'une joie « céleste ». Ce n'est pas la mort séculière de la Geste ou du Roman, la mort commune.

Gisant au lit : les rites familiaux de la mort

Le mourant sentant sa fin prochaine prenait ses dispositions. Dans un monde aussi imprégné de merveilleux que celui de la Table ronde, la mort elle-même était, au contraire, une chose toute simple. Quand Lancelot vaincu, égaré, s'aperçoit, dans la forêt déserte, qu'il a « perdu jusqu'au pouvoir de son corps », il croit qu'il va mourir, il ôte ses armes, s'étend sagement sur le sol, les bras en croix, la tête tournée vers l'orient, et se met à prier. Le roi Arthur passe pour mort : il est étendu, les bras en croix. Il a pourtant assez de force pour serrer son boudoir « si fort sur sa poitrine qu'il le froissa tout sans s'en apercevoir et lui creva le

cœur » ! La mort échappe à cette hyperbole sentimentale : elle est toujours décrite en termes dont la simplicité contraste avec l'intensité émotive du contexte. Quand Iseult arrive auprès de Tristan et le trouve mort, elle se couche près de lui et se tourne vers l'orient. L'archevêque Turpin attend la mort : « sur sa poitrine, bien au milieu, a croisé ses blanches mains si belles¹⁹ ». C'est l'attitude rituelle des gisants : le mourant, selon Guillaume Durand, doit être couché sur le dos afin que sa face regarde toujours le ciel. Le gisant a longtemps gardé dans sa sépulture l'orientation vers l'est, vers Jérusalem. « On doit ensevelir le mort de telle sorte que sa tête soit tournée à l'occident et ses pieds à l'orient²⁰. »

Ainsi disposé le mourant peut accomplir les derniers actes du cérémonial. Il commence par un rappel triste et discret des choses et des êtres qu'il a aimés, par un raccourci de sa vie, réduite aux images essentielles. Roland, « de plusieurs choses à remembrer li prist ». En premier lieu « de tant de terres qu'il a conquises, ce vaillant », ensuite de douce France, des hommes de son lignage, de Charlemagne, son seigneur qui l'a nourri. Aucune pensée pour Aude sa fiancée qui cependant tombera morte en apprenant sa fin cruelle, ni pour ses parents charnels. Comparons les dernières pensées du chevalier médiéval à celles des soldats de nos grandes guerres contemporaines, qui appelaient toujours leurs mères avant de rendre l'âme. Roland, lui, garde au seuil de la mort le souvenir des biens possédés, des terres conquises, regrettées comme des êtres vivants, de ses compagnons, des hommes de sa bande, et du seigneur qui l'a élevé et qu'il a servi. « Il pleure et soupire, il ne peut s'en empêcher. » C'est aussi son seigneur que regrette l'archevêque Turpin : « Combien la mort m'angoisse, je ne reverrai plus l'empereur puissant. » Dans les romans de la Table ronde, la femme et l'enfant ont plus de place, mais les parents sont toujours oubliés. Le cœur du roi Ban « se serra si fort en songeant à sa femme et à son fils que ses yeux se troublèrent, ses veines se rompirent et son cœur creva dans sa poitrine ».

Ainsi esquissé en mineur, le regret médiéval de la vie permet de saisir la délicate ambiguïté d'un sentiment populaire et traditionnel de la mort qui a été aussitôt trahi dans les expressions des cultures savantes : *contemptus mundi* de la spiritualité médiévale, détachement socratique ou raidissement stoïcien de la Renaissance.

Sans doute le mourant s'attendrit-il sur sa vie, sur les biens possédés et les êtres aimés. Mais son regret ne dépasse jamais une intensité très faible par rapport au pathétique de cette époque. Il en sera encore de même à d'autres époques qui avaient aussi la déclamation facile comme l'âge baroque.

Le regret de la vie est donc associé à la simple acceptation de la mort prochaine. Il est lié à la familiarité avec la mort, dans un rapport qui restera constant à travers les âges.

Achille non plus ne redoutait pas la mort, mais son ombre murmurait aux Enfers : « J'aimerai mieux, valet de bœuf, vivre en service chez un pauvre fermier qui n'aurait pas grand-chose que de régner sur les morts... »

L'attachement à une vie misérable ne se sépare pas de la familiarité avec une mort toujours proche. « En soinz et peines... a vescu tout son tems », dit le paysan de la Danse macabre, au xv^e siècle.

La mort est souhaitée souvent,
Mais volontiers je la fuisse :
J'aimasse mieux, fut pluie ou vent,
Être en vigne où je fuisse.

Mais le regret ne lui inspire pas un geste de révolte. Ainsi le bûcheron de La Fontaine :

Il appelle la mort, elle vient sans tarder.

Mais ce ne sera plus que pour l'aider à charger son bois. Le malheureux qui

Appelait tous les jours
La mort à son secours

la renvoie quand elle arrive.

N'approche pas, O mort ! O mort ! retire-toi.

Ou bien « la mort vient tout guérir » ou bien « plutôt souffrir que mourir », voilà deux affirmations en réalité plus complémentaires que contradictoires, deux faces du même sentiment : l'une ne va pas sans l'autre. Le regret de la vie retire à l'acceptation de la mort ce qu'elle a de forcé et de rhétorique dans les morales savantes.

Le paysan de La Fontaine voudrait bien éviter la mort, et, comme c'est un vieux fol, il tente même de ruser avec elle, mais dès qu'il comprend que la fin est vraiment proche, qu'il n'y a pas à s'y tromper, il change de rôle, cesse de jouer à celui qui tenait à la vie, comme il le fallait bien pour vivre, et il passe aussi sec du côté de la mort. Il adopte d'emblée le rôle classique du mourant : il réunit ses enfants autour de son lit pour les dernières recommandations, les derniers adieux, ainsi qu'ont fait tous les anciens qu'il a vus mourir.

Mes chers enfants, dit-il, je vais où sont nos pères,
Adieu, promettez-moi de vivre comme frères.
Il prend à tous les mains. Il meurt.

Il meurt comme le chevalier de la Chanson, ou encore comme ces paysans du fond de la Russie dont parle Soljénitsyne : « Et voilà que maintenant, en allant et venant dans la salle d'hôpital, il se remémorait

la façon qu'ils avaient de mourir, ces vieux, dans leur coin, là-bas, sur la rivière Korma, aussi bien les Russes que les Tatars ou les Oudmourtes. Sans fanfaronnade, sans faire d'histoires, sans se vanter qu'ils ne mourraient pas, tous ils admettaient la mort *paisiblement* (souligné par l'auteur). Non seulement ils ne retardaient pas le moment des comptes, mais ils s'y préparaient tout doucement et à l'avance, désignaient à qui irait la jument, à qui le poulain, à qui le sarrau, à qui les bottes, et ils s'éteignaient avec une sorte de soulagement, comme s'ils devaient simplement changer d'isba²¹. »

La mort du chevalier médiéval n'est pas moins simple. Le baron est brave et combat en héros, avec une force herculéenne et des exploits incroyables, mais sa mort, elle, n'a rien d'héroïque ni d'extraordinaire : elle a la banalité de la mort de n'importe qui.

Aussi après le regret de la vie, le mourant médiéval continue-t-il à remplir les rites coutumiers : il demande pardon à ses compagnons, prend congé d'eux et les recommande à Dieu. Olivier demande à Roland pardon du mal qu'il a pu lui faire malgré lui : « Je vous pardonne ici et devant Dieu. A ces mots, l'un vers l'autre ils s'inclinèrent. »

Yvain pardonne à son meurtrier, Gauvain, qui l'a frappé sans le reconnaître : « Beau sire, c'est par la volonté du Sauveur et pour mes péchés que vous m'avez occis et je vous le pardonne de bon cœur. »

Gauvain, à son tour tué par Lancelot en loyal combat, demande avant sa mort au roi Arthur : « Bel oncle, je me meurs, mandez-lui [à Lancelot], que je le salue et que je le prie de venir visiter ma tombe quand je serai trépassé²². »

Puis le mourant recommande à Dieu les survivants qui lui sont chers. « Que Dieu bénisse Charles et douce France, implore Olivier, et, pardessus tout, Roland mon compagnon. » Le roi Ban confie à Dieu sa femme Hélène : « Conseillez la déconseillée. » N'était-ce pas, en effet, le pire malheur que d'être privé de conseil, la pire misère que d'être seul ?

« Qu'il vous souvienne de mon chétif fils, Sire, qui est si jeune orphelin, car c'est vous seul qui pouvez soutenir ceux qui n'ont pas de père. »

Dans le cycle d'Arthur, on voit même apparaître ce qui deviendra plus tard l'un des principaux motifs du testament : l'élection de la sépulture. Elle n'importait guère à Roland ni à ses compagnons. Mais Gauvain s'adresse ainsi au roi : « Sire, je vous requiers de me faire enterrer en l'église Saint-Étienne-de-Camalaoth, auprès de mes frères (...) et que vous ferez écrire sur la lame (...). »

« Beau doux seigneur, demande avant de mourir la Pucelle qui jamais ne mentit (...), je vous prie de ne pas enterrer mon corps dans ce pays. » C'est pourquoi on l'étend dans une nef sans voile ni aviron.

Après son adieu au monde, le mourant recommande son âme à Dieu. Dans *la Chanson de Roland*, où elle est largement commentée, la prière finale se compose de deux parties. La première est la coulpe. « Dieu, ma coulpe par ta grâce pour mes péchés, les grands et les menus, que j'ai faits depuis l'heure où je naquis jusqu'à ce jour où me voici abattu » (Roland). « L'archevêque (Turpin) dit sa coulpe. Il a tourné ses yeux vers le ciel, il a joint ses deux mains et les élève. Il prie Dieu pour qu'il lui donne le Paradis. » « A haute voix, [Olivier] dit sa coulpe, les deux mains jointes et levées vers le ciel, et prie Dieu qu'il lui donne le Paradis. » C'est la prière des pénitents, des barons à qui Turpin donnait une absolution collective : « Clamez vos coupes. »

La seconde partie de la prière finale est la *commendacio animae*. C'est une très vieille prière de l'Eglise primitive, qui traversera les siècles, et qui donna son nom à l'ensemble des prières connues jusqu'au XVIII^e siècle sous le nom commun de « recommandaces ». On la reconnaît abrégée sur les lèvres de Roland : « Vrai père, qui jamais ne mentis, toi qui rappelas Lazare d'entre les morts, toi qui sauvas Daniel des lions, sauve mon âme

de tous périls, pour les péchés que j'ai faits dans ma vie. » Quand le roi Ban s'adresse à Dieu, sa prière est composée comme une oraison liturgique : « Je vous rends grâce, doux Père, de ce qu'il vous plaît que je finisse indigent et besogneux car, vous aussi, vous avez souffert de la pauvreté. Sire, vous qui de votre sang me vîntes racheter, ne perdez pas en moi l'âme que vous y mîtes, mais secourez-moi. »

Dans *les Romans de la Table ronde*, les dispositions concernant les survivants, l'élection de sépulture, sont plus précises que dans *la Chanson de Roland*. En revanche, les prières sont plus rarement transcrites. On se contente d'indications comme : il confessa ses péchés à un moine, il reçut le *Corpus domini*. On ne manquera pas d'être frappé par deux absences : il n'est jamais question de l'extrême-onction, réservée aux clercs, et aucune invocation particulière ne s'adresse à la Vierge Marie. L'*Ave Maria* complet n'existait pas encore (mais à un moine de Saint-Germain-l'Auxerrois que connut Raoul Glaber, la Vierge apparaît comme protectrice contre les dangers du voyage).

Les actes ainsi accomplis par le mourant, depuis qu'averti de sa fin prochaine il s'est couché face au ciel, tourné vers l'orient, les mains croisées sur sa poitrine, ont un caractère cérémoniel, rituel. Nous y reconnaissons la matière encore orale de ce qui va devenir le testament médiéval, imposé par l'Église comme un sacramental : la profession de foi, la confession des péchés, le pardon des survivants, les dispositions pieuses à leur égard, la recommandation à Dieu de son âme, l'élection de sépulture. Tout se passe comme si le testament devait formuler par écrit et rendre obligatoires les dispositions et les prières que les poètes épiques prêtaient à la spontanéité des moribonds.

Après la dernière prière, il ne reste qu'à attendre la mort, et celle-ci n'a plus désormais aucune raison de tarder. On pensait que la volonté humaine pouvait arriver à gagner sur elle quelques instants.

Ainsi Tristan a-t-il duré pour laisser à Iseult le temps d'arriver. Quand il doit renoncer à cet espoir, il se laisse aller : « Je ne puis retenir ma vie plus longtemps. Il dit trois fois : Iseult amie. La quatrième il rendit l'âme. » A peine Olivier a-t-il terminé sa prière : « Le cœur lui manque, tout son corps s'affaisse contre terre. Le comte est mort, il n'a pas fait plus longue demeure²³. » S'il arrive que la mort soit plus lente à venir, le moribond l'attend en silence, il ne communique plus désormais avec le monde : « Il dit [ses dernières recommandations, ses dernières prières] et jamais plus il ne souffla mot par la suite. »

La publicité

La simplicité familière est l'un des deux caractères nécessaires de la mort. L'autre est sa publicité : celle-ci persistera jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Le mourant doit être au centre d'une assemblée. M^{me} de Montespan avait moins peur de mourir que de mourir *seule*. « Elle couchait, rapporte Saint-Simon, tous ses rideaux ouverts avec beaucoup de bougies dans sa chambre, ses veilleuses autour d'elle, qu'à toutes les fois elle réveillait, elle voulait trouver causant, joliant, ou mangeant, pour se rassurer contre leur assoupissement. » Mais quand, le 27 mai 1707, elle sentit qu'elle allait mourir (l'avertissement), elle n'eut plus peur, elle fit ce qu'elle avait à faire : appeler ses domestiques « jusqu'aux plus bas », leur demander pardon, confesser ses fautes et présider, comme c'était l'habitude, la cérémonie de la mort.

Les médecins hygiénistes de la fin du XVIII^e siècle qui participèrent aux enquêtes de Vicq d'Azyr et de l'Académie de médecine commencèrent à se plaindre de la foule qui envahissait la chambre des mourants. Sans grand succès puisque, au début du XIX^e siècle, quand on portait le viatique à un malade, chacun, même s'il était un inconnu de la

famille, pouvait entrer dans la maison et dans la chambre du moribond. Ainsi la pieuse M^{me} de la Ferronays se promène à Ischl pendant les années 1830 dans la rue, quand elle entend la cloche et apprend qu'on va chercher le Saint Sacrement pour le porter à un jeune prêtre qu'elle sait malade. Elle n'a pas encore osé le visiter parce qu'elle ne le connaît pas, mais le viatique « m'y fait aller *tout naturellement* (je souligne). Je me mets à genoux comme tout le monde sous la porte cochère, pendant que les prêtres passent, puis je monte aussi et j'assiste à sa réception du saint viatique et de l'extrême-onction²⁴ ».

On mourait toujours en public. D'où le sens fort du mot de Pascal, qu'on meurt seul, car on n'était alors jamais physiquement seul au moment de la mort. Aujourd'hui, il n'a plus qu'un sens banal, car on a réellement toutes les chances de mourir dans la solitude d'une chambre d'hôpital.

Les survivances : l'Angleterre du xx^e siècle

Cependant, cette manière simple et publique de s'en aller après avoir dit adieu à tout le monde, si elle est bien devenue exceptionnelle à notre époque, n'a pas complètement disparu. J'ai eu la surprise de la retrouver dans la littérature du plein milieu du xx^e siècle et non pas dans la lointaine et encore sainte Russie, mais en Angleterre. Dans un livre consacré à la psychologie du deuil, Lily Pincus commence par raconter la mort de son mari et de sa belle-mère. Fritz était atteint d'un cancer déjà avancé. Il le sut tout de suite. Il refusa l'opération et les grands traitements héroïques. Aussi put-il rester à la maison. « J'eus alors, écrit sa femme, la prodigieuse expérience d'une vie élargie par l'acceptation de la mort. »

Il devait avoir entre 60 et 70 ans. « Quand la dernière nuit arriva [l'avertissement], il s'assura que j'en avais aussi conscience comme lui, et quand je pus lui donner cette assurance, il dit avec un sourire : alors, tout est bien. Il mourut quelques heures plus tard dans une paix complète. L'infirmière de nuit, qui le gardait avec moi, avait heureusement quitté la chambre... si bien que je pus rester seule avec Fritz pendant cette dernière heure pleine de paix, pour laquelle je serai toujours pleine de reconnaissance. »

A vrai dire, cette « mort parfaite » traduit une émotion, une sensibilité romantique qu'il n'était pas d'usage d'exprimer avant le XIX^e siècle.

La mort de la mère de Fritz est au contraire plus conforme au modèle traditionnel ancien. Vieille dame victorienne, superficielle et conformiste, un peu frivole, incapable de rien faire toute seule, la voici atteinte d'un cancer de l'estomac, une maladie éprouvante qui la mettait dans des situations humiliantes pour tout autre, car elle n'avait plus le contrôle de son corps, sans cependant qu'elle cessât jamais d'être une *perfect lady*. Elle ne paraissait pas se rendre compte de ce qui lui arrivait. Son fils s'inquiétait et se demandait comment elle, qui n'avait jamais pu affronter la moindre difficulté dans la vie, ferait face à sa mort. Il se trompait. La vieille dame incapable sut très bien prendre le commandement de sa propre mort.

« Le jour de son soixante-dixième anniversaire, elle eut une attaque et resta quelques heures inconsciente. Quand elle se réveilla, elle demanda qu'on la mit assise sur son lit, et alors, avec le plus aimable sourire, les yeux brillants, elle demanda à voir toutes les personnes de la maison. Elle dit adieu à chacun, individuellement, comme si elle partait pour un long voyage, elle laissa des messages de reconnaissance pour les amis, les parents, pour tous ceux qui s'étaient occupés d'elle. Elle eut un souvenir particulier pour les enfants qui l'avaient divertie. Après cette réception qui dura près d'une heure, Fritz et moi, nous restâmes seuls à

côté d'elle jusqu'à ce qu'elle nous dît aussi adieu avec beaucoup d'affection et nous dît : Maintenant, laissez-moi dormir. »

Mais en plein ^{xx}^e siècle, un mourant n'est plus assuré qu'on le laisse dormir. Une demi-heure plus tard, le médecin arrive, s'informe, s'indigne de la passivité de l'entourage, n'écoute rien des explications de Fritz et de sa femme, selon lesquelles la vieille dame a fait ses derniers adieux, qu'elle demande qu'on la laisse tranquille. Furieux, il se précipita dans sa chambre, la seringue à la main, se pencha sur la malade pour lui faire une piqûre, quand celle-ci, qui semblait inconsciente, « ouvrit les yeux et, avec le même gentil sourire qu'elle avait eu pour nous dire au revoir, lui mit les bras autour du cou et lui murmura : "Merci, professeur." Des larmes jaillirent des yeux du médecin, et il ne fut plus question de piqûre. Il partit en ami et en allié, et sa malade continua à dormir du sommeil dont elle ne se réveilla pas²⁵ ».

La Russie du ^{xix}^e-^{xx}^e siècle

La familiarité publique avec la mort s'exprime dans une formule proverbiale que nous avons déjà rencontrée, empruntée à l'Écriture sainte. Évoquant ses souvenirs de jeunesse²⁶, P.-H. Simon rapporte ce mot de Bellessort – ou ce que Bellessort pensait être un mot : « Je crois l'entendre encore, de l'hypokhâgne de Louis-le-Grand, nous lire Bossuet : "Nous mourrons tous, disait cette femme dont Salomon loue la sagesse au Livre des rois." Il laissait tomber avec un silence sa lourde main sur le pupitre et commentait : Elle en avait des idées originales, cette femme. » Ce texte nous montre que Bossuet savait encore le sens et le poids du « nous mourrons tous » dans les mentalités de son temps. En revanche, Bellessort et son élève, malgré leur culture et leur bonne volonté, n'y voyaient plus que banalité pompeuse. On mesure à cette incompréhension, qui est déjà d'hier, la différence entre deux attitudes

devant la mort. Quand, dans le poème de Tristan, Rohalt vient consoler la reine Blanchefleur de la perte de son seigneur, il lui dit : « Tous ceux qui naissent ne doivent-ils pas mourir ? Que Dieu reçoive les morts et préserve les vivants²⁷ ! »

Dans le *romancero* espagnol du comte Alarcos, plus tardif, la comtesse, injustement condamnée à la peine fatale par son époux, prononce les paroles et les prières qui préparent à la mort. Mais avant la complainte du regret de la vie (« J'ai deuil de mes enfants qui perdent ma compagnie »), elle répète la formule : « Je n'ai pas deuil de ma mort, *puisqu'il me fallait mourir*²⁸. »

Encore dans le *romancero*, Durandal, blessé à mort, crie : « Je meurs dans cette bataille. Je n'ai regret de voir ma mort (sous-entendu : puisque nous mourrons tous), bien qu'elle m'appelle tôt. Mais j'ai regret de... » (le regret de la vie).

De notre côté du temps, dans *la Mort d'Ivan Ilitch*, publié en 1887, Tolstoï exhume la vieille formule des paysans russes, pour l'opposer aux conceptions plus modernes, adoptées désormais par les classes supérieures.

Ivan Ilitch était très malade. Il lui arrivait de penser que c'était peut-être la mort, mais sa femme, son médecin, sa famille s'entendaient tacitement pour le tromper sur la gravité de son état, et le traitaient comme un enfant. « Seul Guerassime ne mentait pas. » Guerassime était un jeune serviteur, venu de la campagne, proche encore des origines populaires et rurales. « Tout montrait qu'il était le seul à comprendre ce qui se passait (la mort d'Ivan) et ne jugeait pas nécessaire de le cacher. Mais il avait simplement pitié de son maître faible, décharné. » Il ne craignait pas de lui montrer cette pitié en lui donnant très simplement les soins répugnants que réclament les grands malades. Un jour, touché par son dévouement, Ivan Ilitch insista pour qu'il prit un peu de repos et allât ailleurs changer ses idées. Alors Guerassime lui répondit, comme Rohalt à la reine Blanchefleur : « *Nous mourrons tous*. Pourquoi ne pas

prendre quelque peine. » Et Tolstoï commente : « Exprimant ainsi que ce travail ne lui était pas pénible précisément parce qu'il l'accomplissait pour un mourant et espérait que, quand son tour viendrait, on agirait de même²⁹. »

La Russie doit être un conservatoire, car la formule proverbiale ressuscite dans un beau récit de Babel daté de 1920. Dans un village juif de la région d'Odessa, pendant le Carnaval, on célèbre six noces à la fois ; c'est la fête : on mange, on boit, on danse. Une veuve, Gaza, à moitié putain, danse, danse avec toute son âme, ses cheveux dénoués, elle marque le rythme à coups de bâton sur le mur : « *Nous sommes tous mortels*, chuchotait Gaza en manœuvrant son bâton. » Un autre jour, Gaza entre chez le secrétaire du comité exécutif pour la collectivisation : un homme grave et consciencieux. Peut-être tenterait-t-elle de le débaucher, mais elle voit bien que ce serait peine perdue. Avant de le quitter, elle lui demande, à sa manière proverbiale, pourquoi il est toujours si sérieux : « Pourquoi as-tu peur de la mort... *Est-ce que cela s'est jamais vu qu'un moujik refuse de mourir*³⁰ ? »

Dans le code sauvage de la juive Gaza, le « Nous mourrons tous » est soit une exclamation qui traduit la joie de vivre dans l'ivresse de la danse, des grandes frairies, soit un signe de l'indifférence au lendemain, de la vie au jour le jour. Au contraire, dans le même code, la peur de la mort désigne l'esprit de prévision, d'organisation, une conception raisonnable et volontaire du monde : la modernité.

Grâce à sa familiarité, l'image de la mort devient dans une langue populaire le symbole de la vie élémentaire et naïve.

« La mort, écrit Pascal, est plus aisée à supporter sans y penser que la pensée de la mort sans péril. » Il y a deux manières de n'y pas penser : la nôtre, celle de notre civilisation technicienne qui refuse la mort et la frappe d'interdit ; et celle des civilisations traditionnelles, qui n'est pas refus, mais *impossibilité d'y penser fortement*, parce que la mort est très proche et fait trop partie de la vie quotidienne.

Les morts dorment

Aussi bien la distance entre la mort et la vie n'était-elle pas sentie, selon le mot de Jankélévitch, comme une « métabole radicale ». Elle n'était pas non plus la transgression violente que Georges Bataille rapprochait de l'autre transgression qu'est l'acte sexuel. On n'avait pas l'idée d'une négativité absolue, d'une rupture devant un abîme sans souvenir. On n'éprouvait pas non plus le vertige et l'angoisse existentielle, ou du moins ni l'un ni l'autre n'avaient de place dans les stéréotypes de la mort. En revanche, on ne croyait pas à une survie qui serait simple continuation de la vie d'en deçà. Il est remarquable que le dernier adieu, si grave, de Roland et d'Olivier ne fasse aucune allusion à quelque retrouvaille céleste ; passé la déploration du deuil, l'autre était vite oublié. La mort est un tré-pas, un *inter-itus*. Mieux qu'aucun historien, le philosophe Jankélévitch a saisi ce caractère, si contraire à ses propres convictions : le trépassé glisse dans un monde « qui, dit-il, ne diffère d'ici-bas que par son très faible exposant ».

En effet, Olivier et Roland se sont quittés comme avant de tomber chacun dans un long sommeil, indéfini. On croyait que les morts dormaient. Cette croyance est ancienne et constante. Déjà dans l'Hadès homérique les défunts, « peuple éteint », « fantômes insensibles des humains épuisés », « dorment dans la mort ». Les enfers de Virgile sont encore un « royaume de simulacres », « séjour du sommeil, des ombres et de la nuit endormeuse ». Là où, comme dans le paradis des chrétiens, reposent les ombres les plus heureuses, la lumière a la couleur de la pourpre, c'est-à-dire du crépuscule³¹.

Le jour des *Feralia*, jour des morts, les Romains sacrifiaient selon Ovide à *Tacita*, la déesse muette, un poisson à la bouche cousue, allusion au silence qui règne chez les Mânes, *locus ille silentiis aptus* (ce lieu voué au silence)³². C'était aussi le jour des offrandes portées sur les tombes, car les morts, à certains moments et à certains endroits, sortaient de leur

sommeil comme les images incertaines d'un songe et pouvaient troubler les vivants.

Il paraît bien, cependant, que les ombres exténuées du paganisme sont presque plus animées que les dormants chrétiens des premiers siècles. Certes, ceux-ci peuvent aussi errer, invisibles parmi les vivants, et on sait qu'ils apparaissent à ceux qui vont bientôt mourir. Mais le christianisme ancien a plutôt exagéré l'insensibilité hypnotique des morts, jusqu'à l'inconscience, sans doute parce que le sommeil n'était plus que l'attente d'un réveil bienheureux, au jour de la résurrection de la chair³³.

Saint Paul enseigne aux fidèles de Corinthe que le Christ mort est ressuscité, qu'il est alors apparu à plus de deux cents frères ensemble : les uns vivent encore, les autres se sont endormis, « *quidam autem dormierunt* ».

Saint Étienne, le premier martyr, meurt lapidé. Les Actes des apôtres disent : « *obdormivit in Domino* ». Dans les inscriptions, à côté du *hic jacet*, qu'on retrouve, beaucoup plus tard, sous la forme française de ci-gît, on lit souvent : il dort, il repose : *hic pausat, hic requiescit, hic dormit, requiescit in isto tumulo*. Sainte Radegonde demande que son corps soit enterré « dans la basilique où beaucoup de nos sœurs sont aussi inhumées, dans un repos parfait ou imparfait³⁴ » (*in basilica ubi etiam multae sorores nostrae conditae sunt, in requie sive perfecta sive imperfecta*). Le repos pouvait donc être mal assuré à l'avance : *requie perfecta sive imperfecta*.

Les liturgies médiévales et gallicanes, qui seront remplacées à l'époque carolingienne par la liturgie romaine, citent les *nomina pausantium*, invitent à prier *pro spiritibus pausantium* (les âmes des dormants). L'extrême-onction réservée aux clercs, au Moyen Âge, est appelée *dormientium exitium* (le sacrement de la mort des dormants).

Aucun document n'explique mieux la croyance du sommeil des morts que la légende de sept dormants d'Éphèse. Elle fut assez répandue pour

qu'on la trouve à la fois chez Grégoire de Tours, chez Paul Diacre et encore au ^{xiii}^e siècle chez Jacques de Voragine : les corps des sept martyrs, victimes de la persécution de Dèce, ont été déposés dans une grotte murée. La version populaire veut qu'ils y reposèrent pendant trois cent soixante-dix-sept ans, mais Jacques de Voragine, qui connaît sa chronologie, fait remarquer que, si l'on fait le compte, ils n'ont pas pu dormir plus de cent quatre-vingt-seize ans ! Quoi qu'il en soit à l'époque de Théodose, une hérésie se propagea qui niait la résurrection des morts. Alors pour confondre les hérétiques, Dieu voulut que les sept martyrs ressuscitassent, c'est-à-dire qu'il les réveilla : « Les saints se levèrent et se saluèrent, dans la pensée qu'ils n'avaient dormi qu'une nuit » (ils se saluèrent comme Olivier et Roland le firent avant de s'endormir dans la mort).

En fait, ils avaient dormi plusieurs siècles, sans s'en être rendu compte, et celui d'entre eux qui sortit en ville ne reconnut plus rien de l'Éphèse de son temps ! L'empereur, les évêques, le clergé, avertis du prodige, s'assemblèrent avec la foule autour de la grotte tumulaire pour voir et entendre les sept dormants. L'un d'eux, inspiré, leur expliqua alors la raison de leur résurrection : « Croyez-nous, c'est pour vous que Dieu nous a ressuscités avant le jour de la grande résurrection... car nous sommes vraiment ressuscités et nous vivons. *Or, de même que l'enfant dans le ventre de sa mère vit sans ressentir de besoins, de même nous aussi, nous avons été vivant, reposant, dormant et n'éprouvant pas de sensations !* Quand il eut dit ces mots, les sept hommes inclinèrent la tête sur la terre, s'endormirent et rendirent l'esprit selon l'ordre de Dieu³⁵. »

Peut-on mieux décrire l'état de dormition où les morts auraient été plongés ?

Nous verrons (chapitre 5) que cette image a résisté à des siècles de refoulement par les *litterati* : on la trouve dans la liturgie, dans l'art funéraire. Elle n'est pas absente des testaments. Un curé de Paris en 1559 oppose encore à l'*umbra mortis* la *placidam ac quietam mansionem*,

la demeure du repos³⁶. Et jusqu'à nos jours, les prières à l'intention des défunts seront dites pour le *repos* de leurs âmes. Le repos est à la fois l'image la plus ancienne, la plus populaire et la plus constante de l'au-delà. Elle n'a pas encore disparu aujourd'hui, malgré la concurrence d'autres types de représentation.

Dans le jardin fleuri

Si les morts dormaient, c'était plutôt dans un jardin fleuri. « Que Dieu reçoive toutes nos âmes dans les saintes fleurs », demande Turpin à Dieu devant les corps des barons. De même Roland prie que « en saintes fleurs il les face gésir ». Ce dernier vers contient bien la double représentation de l'état qui suivait la mort : gésir ou le sommeil sans sensation, en saintes fleurs ou le jardin fleuri. Le Paradis de Turpin et de Roland (du moins cette image-ci du Paradis, car il y en eut d'autres) n'est pas très différent, à la lumière près, des « fraîches prairies » de l'Élysée virgilien, « que des ruisseaux arrosent », ou encore du jardin promis par le Coran aux croyants.

Il n'y avait, au contraire, ni jardin ni fleurs dans l'Hadès homérique. L'Hadès (du moins celui du chant XI de l'Odyssée) ignore aussi les supplices qui, plus tard, dans l'Énéide, annoncent l'Enfer des chrétiens. La distance est plus grande entre les mondes souterrains d'Homère et de Virgile, qu'entre celui de Virgile et les plus anciennes figurations de l'au-delà chrétien. Dante et le Moyen Age ne s'y sont pas trompés.

Dans le Credo ou le vieux canon romain, l'Enfer désigne le séjour traditionnel des morts, lieu d'attente plutôt que de supplice. Les justes ou les rachetés de l'Ancien Testament y ont attendu que le Christ après sa mort vînt les délivrer ou les réveiller. C'est plus tard, quand l'idée de Jugement l'emporta, que les enfers devinrent pour toute une culture ce

qu'ils étaient seulement dans des cas isolés, le royaume de Satan et le séjour éternel des damnés³⁷.

L'*Euchologe* de Sérapion, texte liturgique gréco-égyptien du milieu du IV^e siècle, contient cette supplication pour les morts : « Donne le repos à son esprit dans un lieu verdoyant et tranquille. »

Dans les *Acta Pauli et Theclae*, « le ciel où reposent les justes » est décrit comme « le lieu de rafraîchissement, de rassasiement et de joie³⁸ ». C'est le *refrigerium*. *Refrigerium* ou *refrigere* s'emploient à la place de *requies* ou de *requiescere*. *Refrigeret nos qui omnia potes !* dit une inscription marseillaise qu'on peut dater de la fin du II^e siècle (Donne-nous la fraîcheur, toi qui peux tout).

Dans la *Vulgate*, le livre de la Sagesse appelle le Paradis *refrigerium* : « *Justus, si morte preoccupatus fuerit, in refrigerio erit* » (le juste, après la mort, sera au Paradis, 4, 7-14). Le mot subsiste toujours avec le même sens dans le Canon ancien de notre messe romaine, au Memento des morts : « *in locum refrigerii, lucis et pacis* », un jardin frais, lumineux et paisible. Les versions françaises ont rejeté l'image, parce que, selon les traducteurs, les Nordiques que nous sommes n'attendent pas de la fraîcheur les mêmes délices que les Orientaux ou les Méditerranéens ! J'admets que, dans nos sociétés urbaines d'aujourd'hui, on préfère le coup de soleil à la fraîcheur de l'ombre. Mais déjà au temps de saint Louis, un pieux reclus de Picardie opposait à « l'oscur val, yvernage », de ce monde-ci, le « clermont », le « bel été » du paradis. L'association de la fraîcheur et de la chaleur, et aussi celle de l'ombre et de la lumière, évoquaient au médiéval de culture d'oïl comme à l'Oriental le bonheur de l'été et du paradis.

Le paradis a cessé d'être un frais jardin fleuri quand un christianisme épuré a répugné à ces représentations matérielles et les a trouvées superstitieuses. Elles ont alors cherché refuge chez les Noirs américains : les films qu'ils ont inspirés montrent le ciel comme un vert pâturage ou un champ de blanche neige.

Le mot *refrigerium* a encore un autre sens. Il désignait le repas commémoratif que les premiers chrétiens prenaient sur les tombes des martyrs et les offrandes qu'ils y déposaient. Ainsi sainte Monique apportait-elle, « selon la coutume d'Afrique, aux tombeaux des saints de la bouillie, du pain et du vin ». Cette dévotion, inspirée d'usages païens, fut interdite par saint Ambroise et remplacée par des services eucharistiques. Elle a été conservée dans le christianisme d'origine byzantine, et il en reste des traces dans notre folklore. Il est curieux que le même mot signifie à la fois le séjour des bienheureux, et le repas rituel offert à leur tombeau.

L'attitude du convive romain, couché à table, est celle que la Vulgate donne aux bienheureux : *Dico autem vobis quod multi ab oriente et occidente venient et recumbent cum Abraham et Isaac et Jacob in regno coelorum*. Les mots désignant le Paradis se trouvent donc apparentés à trois concepts : le jardin frais, le repas funéraire, le banquet eschatologique.

Mais l'iconographie médiévale n'a guère eu d'inclination pour ces symboles. A partir du ^{xii}^e siècle elle leur préfère le trône ou le sein d'Abraham. Le trône vient sans doute de l'imagerie orientale, mais il est transposé dans une cour féodale. Dans le Paradis de Roland, les morts sont « séants ». Le sein d'Abraham est plus fréquent. Il ornait souvent les façades extérieures des églises qui donnaient sur le cimetière. Les morts enterrés là seront un jour tenus comme des enfants sur les genoux d'Abraham. Bien plus, des auteurs comme Honorius d'Autun voient dans le cimetière *ad sanctos* le giron de l'Église auquel les corps des hommes sont confiés jusqu'au dernier jour et qui les porte comme Abraham dans son sein.

L'image du jardin fleuri, quoique rare, n'est pourtant pas tout à fait inconnue ; elle réapparut ici et là à la Renaissance dans la peinture où les bienheureux se promènent, deux par deux, à l'ombre fraîche d'un merveilleux verger.

Toutefois il reste que l'image la plus répandue et la plus constante du paradis est celle du *gisant* de l'art funéraire, le *requiescens*³⁸.

La résignation à l'inévitable

La pratique des documents judiciaires à la fin du xvii^e siècle fait découvrir dans les mentalités populaires de l'époque le mélange d'insensibilité, de résignation, de familiarité, de publicité que nous avons analysé d'après d'autres sources. Ce que Nicole Castan a écrit de la mort d'après les procédures criminelles du parlement de Toulouse s'applique aussi bien au Moyen Age qu'à la Russie paysanne du xx^e siècle : « L'homme du xvii^e siècle, dit-elle, exprime une moindre sensibilité [que la nôtre] et fait preuve dans la souffrance [la torture] et la mort d'une résignation et d'une endurance étonnantes : peut-être est-ce dû au formalisme des procès-verbaux, mais jamais un condamné ne proteste d'un attachement particulier à la vie ou ne crie une répugnance à mourir. » Ce n'est pas faute de moyens d'expression : « A noter (en effet) qu'on sait fort bien rendre la fascination de l'argent et des richesses. » Et malgré cet amour des choses de la vie, le criminel « témoigne en général plus d'une peur de l'au-delà que d'une confiance en ce monde-ci ».

« Le mourant donne l'impression d'accepter la fatalité³⁹. »

Il est piquant de rapprocher l'observation de Nicole Castan sur les supplices languedociens au xvii^e siècle du récit d'une exécution dans le Sud américain à la fin du xix^e siècle : Paul Bourget raconte dans *Outre-Mer* comment il a été par hasard témoin du fait au cours de son voyage aux États-Unis en 1890. Un jeune Noir était condamné à la pendaison. Il avait été le serviteur d'un ancien colonel nordiste, établi en Georgie, M. Scott, auprès de qui P. Bourget avait été introduit. P. Bourget arrive à la prison et trouve le prisonnier en train de manger : « Je n'avais d'yeux

que pour ce bandit qui allait mourir, que j'avais vu défendre sa vie avec une bravoure acharnée et qui maintenant dégustait le poisson frit de ce suprême repas avec une si évidente sensualité. » On passe ensuite au condamné « la livrée du supplice », une chemise neuve : « Il frémit d'un léger frisson au contact de la toile fraîche. Ce signe de délicatesse nerveuse donnait plus de valeur encore au courage que ce garçon de vingt-six ans déployait devant ces préparatifs. » Son ancien maître, M. Scott, demande à rester seul avec lui quelques instants, c'est pour le préparer à la mort et remplir le rôle du confesseur, du moine mendiant au ^{xviii}^e siècle. Ils se mettent à genoux et récitent ensemble le Notre Père, et Paul Bourget commente ainsi la scène : « Le courage, tant physique et quasi bestial [il ne comprend pas la résignation immémoriale devant la mort] qu'il avait montré en mangeant avec ce joyeux appétit s'ennoblissait soudain d'un peu d'idéal. » P. Bourget ne saisit pas qu'il n'y a pas de différence entre les deux attitudes qu'il oppose : il s'attendait à la révolte, ou à la grande scène sentimentale, et c'est l'indifférence qu'il constate : « Je songeais à l'étonnante indifférence avec laquelle ce mulâtre quittait la vie, une vie à laquelle il tenait pourtant puisqu'il était sensuel et énergique. Je me disais encore : Quelle ironie tout de même qu'un homme de cette espèce (...) arrive du premier coup à ce que la philosophie considère comme le fruit suprême de son enseignement, la résignation à l'inévitable. »

Devant la potence, Seymour, le condamné, laissa tomber le cigare qu'il avait conservé. « Ce saisissement fut le seul signe donné par cet homme qu'il eût, lui aussi, une impression à dominer. Il la domina aussitôt [mais était-ce vraiment une domination stoïcienne comme l' imagine l'Occidental de la fin du siècle ?] car il gravit les marches de bois sans que ses pieds nus tremblassent. Son attitude était si ferme, si simple, si parfaitement digne, même dans l'infamie du supplice, que le silence se fit parmi les rudes spectateurs. » Juste avant la pendaison, alors qu'il avait le visage enveloppé d'un voile noir, le colonel Scott,

toujours dans le rôle du moine confesseur, lui fit répéter quelques invocations pieuses, « Seigneur, souvenez-vous de moi dans votre royaume », répéta la voix toujours zézayante du mulâtre. Puis après un silence : « *I am all right now*, et avec beaucoup de fermeté : *good bye, captain... good bye everybody...* » le dernier adieu⁴⁰.

Le meilleur commentaire de cette scène n'est-il pas le mot déjà cité de Nicole Castan : « Le mourant [le supplicié] donne l'impression d'accepter la fatalité » ?

La mort apprivoisée

Retrouver d'Homère à Tolstoï l'expression constante d'une même attitude globale devant la mort ne signifie pas qu'on lui reconnaisse une permanence structurale étrangère aux variations proprement historiques. Bien d'autres éléments ont surchargé ce fonds élémentaire et immémorial. Mais il a résisté aux poussées évolutives pendant environ deux millénaires. Dans un monde soumis au changement, l'attitude traditionnelle devant la mort apparaît comme une môle d'inertie et de continuité.

Elle est maintenant si effacée de nos mœurs que nous avons peine à l'imaginer et à la comprendre. L'attitude ancienne où la mort est à la fois proche, familière, et diminuée, insensibilisée, s'oppose trop à la nôtre où elle fait si grand-peur que nous n'osons plus dire son nom.

C'est pourquoi, quand nous appelons cette mort familière la mort apprivoisée, nous n'entendons pas par là qu'elle était autrefois sauvage et qu'elle a été ensuite domestiquée. Nous voulons dire au contraire qu'elle est aujourd'hui devenue sauvage alors qu'elle ne l'était pas auparavant. La mort la plus ancienne était apprivoisée⁴¹.

2

Ad sanctos ; apud ecclesiam

Dans le précédent chapitre, nous avons constaté la persistance pendant des millénaires d'une attitude presque inchangée devant la mort, qui traduisait une résignation naïve et spontanée au destin et à la nature. A cette attitude devant la mort, à ce *de morte*, correspond une attitude symétrique devant les morts, un *de mortuis* qui exprime la même familiarité indifférente à l'égard des sépultures et des choses funéraires. Cette attitude devant les morts est spécifique d'une période historique bien délimitée : elle apparaît nettement vers le v^e siècle ap. J.-C., très différente de celles qui l'avaient précédée, et elle disparaît à la fin du xviii^e siècle sans laisser de traces dans nos usages contemporains. Sa durée, longue mais bien circonscrite, se situe donc à l'intérieur de la continuité interminable de la mort apprivoisée.

Elle commence avec le rapprochement des vivants et des morts, avec la pénétration des cimetières dans les villes ou les villages, au milieu des habitations des hommes. Elle finit quand cette promiscuité n'est plus tolérée.

La protection du saint

Malgré leur familiarité avec la mort, les Anciens redoutaient le voisinage des morts, et les tenaient à l'écart. Ils honoraient les sépultures, en partie parce qu'ils craignaient le retour des morts, et le culte qu'ils consacraient aux tombes et aux mânes avait pour but d'empêcher les défunts de « revenir » troubler les vivants. Les morts enterrés ou incinérés étaient impurs : trop proches, ils risquaient de souiller les vivants. Le séjour des uns devait être séparé du domaine des autres afin d'éviter tout contact, sauf les jours des sacrifices propitiatoires. C'était une règle absolue. La loi des Douze Tables la prescrivait : « Qu'aucun mort ne soit inhumé ni incinéré à l'intérieur de la ville. » Elle est reprise dans le code de Théodose qui ordonne d'emporter hors de Constantinople toutes les dépouilles funéraires : « Que tous les corps enfermés dans des urnes ou des sarcophages, sur le sol, soient enlevés et déposés hors de la ville. »

Selon le commentaire du jurisconsulte Paul : « Aucun cadavre ne doit être déposé dans la cité, pour que les *sacra* de la cité ne soient pas souillés. » *Ne funestentur* : souillés par la mort, le mot traduit bien l'intolérance des vivants. *Funestus* qui a donné en s'affaiblissant le français funeste ne signifie pas à l'origine n'importe quelle profanation, mais celle provoquée par un cadavre. Il provient de *funus* qui signifie à la fois les funérailles, le corps mort, et le meurtre⁴².

Voilà pourquoi les cimetières de l'Antiquité étaient toujours hors des villes, le long des routes, comme la via Appia à Rome : tombeaux de famille construits sur des domaines privés, ou cimetières collectifs, possédés et gérés par des associations qui ont peut-être fourni aux premiers chrétiens le modèle légal de leurs communautés⁴³.

Les chrétiens ont au début suivi les usages de leur temps et partagé les opinions courantes à l'égard des morts. Ils furent enterrés d'abord dans les mêmes nécropoles que les païens, puis à côté des païens dans des cimetières séparés, toujours hors de la ville.

Saint Jean Chrysostome éprouvait encore la répulsion des Anciens au contact des morts. Il rappelle, dans une homélie, l'usage traditionnel : « Veille à ce qu'aucun sépulcre ne soit édifié dans la ville. Si on déposait un cadavre là où tu dors et tu manges, que ne ferais-tu pas ? Et pourtant tu déposes bien les morts (*animam mortuam*) non pas là où tu dors et tu manges mais sur les membres du Christ... Comment peut-on fréquenter les églises de Dieu, les saints temples, quand il y règne une odeur si épouvantable⁴⁴. »

On trouve encore en 563 des traces de cet état d'esprit dans un canon du concile de Braga qui interdisait toute inhumation dans les basiliques des saints martyrs : « On ne peut refuser aux basiliques des saints martyrs ce privilège que les villes conservent inviolablement pour elles-mêmes, de ne laisser enterrer personne dans leur enceinte⁴⁵. »

Cependant, cette répugnance à la proximité des morts a bientôt cédé chez les anciens chrétiens, d'abord en Afrique et ensuite à Rome. Ce changement est remarquable : il traduit une très grande différence entre l'attitude païenne et la nouvelle attitude chrétienne à l'égard des morts, malgré leur reconnaissance commune de la mort apprivoisée. Désormais, et pour longtemps, jusqu'au XVIII^e siècle, les morts ont cessé de faire peur aux vivants et les uns et les autres cohabitèrent dans les mêmes lieux, derrière les mêmes murs.

Comment est-on si vite passé de l'antique répugnance à la nouvelle familiarité ? Par la foi dans la résurrection des corps, associée au culte des anciens martyrs et de leurs tombeaux.

Les choses auraient pu se passer autrement : certains, parmi les anciens chrétiens, n'accordaient aucune importance au lieu de leur sépulture, pour mieux marquer la rupture avec les superstitions païennes et leur joie du retour à Dieu. Ils pensaient que le culte païen des tombeaux s'opposait au dogme fondamental de la résurrection des corps. Saint Ignace souhaitait que les bêtes ne laissassent plus rien subsister de son corps⁴⁶. Des anachorètes du désert égyptien demandaient que leurs

corps fussent abandonnés sans sépulture et exposés à la voracité des chiens et des loups, ou à la charité de l'homme qui le découvrirait par aventure. « J'ai trouvé, raconte l'un de ces moines, une caverne, et avant d'y pénétrer, j'ai frappé selon la coutume des frères. » Sans réponse, il entre et voit un frère assis qui se tait. « Je lui tends la main, prend son bras, il tombe en poussière dans ma main. Je palpai son corps et compris qu'il était mort... Alors je me suis levé, j'ai prié, recouvrant le corps de mon manteau, je creusai la terre et l'enterrai, et je sortis⁴⁷. »

Des siècles plus tard, Joinville et saint Louis, revenant de la croisade, firent une découverte semblable, dans l'île de Lampédouse : ils pénétrèrent dans un ermitage abandonné. « Le roi et moi nous allâmes jusqu'au bout du jardin et nous vîmes sous la première voûte un oratoire blanchi à la chaux et une croix de terre vermeille. Nous entrâmes sous la seconde voûte et nous trouvâmes deux corps humains dont la chair était toute pourrie, les côtes se tenaient encore toutes ensemble et les os des mains étaient joints sur la poitrine ; ils étaient couchés du côté de l'orient, à la façon dont on met les corps en terre⁴⁸. »

On aurait pu se satisfaire de ce minimum, et il est vrai que les moines orientaux, héritiers des ermites du désert, ont toujours affecté un désintéressement à l'égard de leurs derniers restes. Le mépris ascétique du corps vivant et mort, affiché par les cénobites, ne s'imposa pourtant pas généralement au peuple chrétien tout entier, en Occident. Celui-ci inclinait à concilier la foi nouvelle dans la résurrection avec le culte traditionnel des tombeaux. Toutefois cette conciliation ne contribua pas à maintenir l'antique crainte des morts ; elle aboutit au contraire à une familiarité qui un jour, au XVIII^e siècle, frisa l'indifférence.

L'eschatologie chrétienne populaire a commencé par s'accommoder des vieilles croyances telluriques. Ainsi beaucoup étaient-ils convaincus que seuls ressusciteraient, le dernier jour, ceux qui avaient reçu une sépulture convenable et inviolée : « Il ne ressuscitera pas, celui qui est

sans sépulture. » La peur de ne pas ressusciter traduisait dans la langue chrétienne la peur ancestrale de mourir sans sépulture⁴⁹.

Selon Tertullien, seuls les martyrs possédaient par la vertu du sang « l'unique clé du Paradis » : « Nul en quittant son corps n'obtient du même coup le titre d'habitant auprès du Seigneur⁵⁰... » Les morts attendaient le jour du Jugement, comme les dormants d'Éphèse. Privés, en même temps que de corps, de sens et de mémoire, ils ne pouvaient éprouver ni jouissances ni peines. Le dernier jour seulement, les « saints », promis aux béatitudes éternelles, sortiraient des « régions inférieures » (Tertullien) pour habiter les célestes demeures. Les autres resteraient anéantis dans leur sommeil éternel : les méchants ne ressusciteraient pas. Les formules d'anathème menaçaient le maudit du pire châtement, elles le privaient de sa résurrection : « Il ne ressuscitera pas le jour du jugement⁵¹. »

L'opinion populaire croyait qu'une violation de la sépulture compromettait le réveil du défunt, le dernier jour, et par conséquent sa vie éternelle. « Que jamais en aucun temps ce sépulcre ne soit violé, mais qu'il soit conservé jusqu'à la fin du monde, afin que je puisse *sine impedimento* revenir à la vie quand viendra celui qui doit juger les vivants et les morts⁵². »

Les auteurs ecclésiastiques, plus éclairés, avaient beau répéter que la puissance de Dieu était aussi capable de reconstituer les corps détruits que de les créer, ils n'ont pas réussi dans les premiers siècles à persuader l'opinion populaire : celle-ci avait un sentiment très vif de l'unité et de la continuité de l'être et ne distinguait pas l'âme du corps, ni le corps glorieux du corps charnel. Il est donc possible que la crainte de la violation ait été, comme le suggère Dom Leclercq dans l'article *Ad sanctos* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, à l'origine de l'usage, qui deviendra général, d'enterrer les morts près des tombeaux des martyrs : les martyrs, les seuls parmi les saints (c'est-à-dire les croyants) dont on

était assuré de leur place immédiate au Paradis, veilleraient sur les corps et repousseraient les profanateurs.

Cependant l'enterrement *ad sanctos*, près des tombes des martyrs, avait un autre motif. Il est certain que la peur de la violation, si vive dans les premiers siècles, a diminué assez tôt, dès le haut Moyen Age. A la vérité, elle n'avait plus de motif économique : rien n'attirait désormais les pilliers dans des sarcophages qui ne contenaient plus rien de précieux. Mais elle n'avait pas plus de motif spirituel. Pourvu que les corps demeurent dans la garde du saint vénéré et dans l'enceinte sacrée de l'église, les changements qui pouvaient l'affecter n'avaient plus d'importance. En effet, combien de fois seront-ils, si l'on peut dire, violés, c'est-à-dire retirés par les clercs eux-mêmes, sans toujours beaucoup d'égards, de leur place première, mais non pas profanés, puisqu'ils restaient en terre d'église ?

Le motif principal de l'enterrement *ad sanctos* a été d'assurer la protection du martyr, non seulement au corps mortel du défunt, mais à son être entier, pour le jour du réveil et du jugement.

Le faubourg cémétériel. Les morts intra muros

Les auteurs religieux étaient persuadés des heureux effets du voisinage physique des corps des fidèles et de celui du martyr. « Les martyrs, explique Maxime de Turin, nous gardent, nous qui vivons avec nos corps, et ils nous prennent en charge quand nous avons quitté nos corps. Ici ils nous empêchent de tomber dans le péché, là ils nous protègent de l'horrible enfer, *infernī horror*. C'est pourquoi nos ancêtres ont veillé à associer nos corps aux ossements des martyrs : le Tartare les

redoute et nous échappons au châtement, le Christ les illumine et sa clarté chasse loin de nous les ténèbres⁵³. »

Les inscriptions funéraires utilisent souvent le même vocabulaire. Ainsi celle d'un sous-diacre : « Celui dont les os reposent dans ce tombeau qui a mérité d'être associé aux sépulcres des saints : que les fureurs du Tartare et la cruauté de ses supplices lui soient épargnées. » Celle aussi d'un riche chrétien de la Viennoise en 515 : « C'est sous la protection des martyrs qu'il faut chercher un repos éternel ; le très saint Vincent, les saints, ses compagnons et ses pairs, veillent sur cette place et repoussent les ténèbres en répandant la lumière de la vraie lumière⁵⁴ » (*lumen de lumine vero*).

Saint Paulin fit transporter le corps de son fils Celsus près des martyrs d'Aecola. en Espagne : « Nous l'avons envoyé dans la ville de Complutum pour qu'il y soit associé aux martyrs par l'alliance du tombeau, afin que, dans le voisinage du sang des saints, il puise cette vertu qui purifie nos âmes comme le feu. » On le voit ici, ce n'est pas seulement une protection contre les créatures du Tartare qu'accordent les saints, ils communiquent aussi au défunt qui leur est *sociatus* un peu de leur vertu et, *post mortem*, rachètent ses péchés.

D'innombrables inscriptions du VI^e au VIII^e siècle répètent les formules : « Qui a mérité d'être associé aux sépulcres des saints, reposant dans la paix et la société des martyrs (*martyribus sociatus*) », il a été déposé *ad sanctos*, *inter sanctos*, et quelques-unes précisent : « aux pieds de saint Martin ». D'autres sont devenues si banales que nous ne reconnaissons plus leur sens fort : *in loco sancto*, *huic sancto loco sepultus*⁵⁵.

Ainsi les tombes des martyrs ont-elles attiré les sépultures, et comme les martyrs avaient en général été enterrés dans les nécropoles

communes extra-urbaines, les vieilles zones funéraires païennes fournirent au christianisme ses sites les plus anciens et les plus vénérés.

En général, on attribue une origine africaine à cette coutume : en effet, c'est en Afrique, d'où elle passa en Espagne et à Rome, que les archéologues ont découvert ses premières manifestations.

La coïncidence des cimetières et des églises périphériques saute aux yeux du visiteur le moins averti dans toutes les ruines récemment fouillées, où l'ancien site a été entièrement exhumé, là où les villes modernes ne l'ont pas masqué.

Des *martyria* ou *memoriae* ont d'abord été construits à l'emplacement des tombes vénérées dans les cimetières *extra muros*. Ensuite une *basilique* a été édifée à côté ou à la place de la chapelle. On trouve souvent juxtaposées, à l'origine des sanctuaires des faubourgs, une petite chapelle de plan centré, ronde ou polygonale, et une basilique à une ou plusieurs nefs. Les basiliques à plusieurs nefs, précédées d'un vaste *atrium*, étaient, en effet, devenues nécessaires pour accueillir les foules nombreuses des pèlerins – des pèlerins vivants ! attirés par la célébrité du saint. La « confession » du saint avait donc fixé le site de la basilique dans une ancienne nécropole. Ensuite la présence des saintes reliques attira non plus seulement le passage des pèlerins, mais le séjour définitif des morts. La basilique devint le noyau d'un nouveau cimetière *ad sanctos*, par-dessus l'ancienne nécropole mixte, ou à côté.

Les fouilles des villes romaines d'Afrique restituent à nos yeux ce spectacle extraordinaire : des amoncellements désordonnés de sarcophages de pierre entourent les murs des basiliques et en particulier leurs absides, tout près de la confession. Les tombes pénètrent à l'intérieur, envahissent les nefs, au moins les nefs latérales, c'est ce qu'on voit à Tipasa, à Hippone, à Carthage. Le spectacle est aussi saisissant à Ampurias, en Catalogne, où la nécropole chrétienne et ses basiliques ont recouvert les ruines de la ville grecque abandonnée depuis longtemps : les archéologues ont dû défoncer le cimetière chrétien pour retrouver la

trace de l'ancienne Neapolis. Celle-ci émerge aujourd'hui au milieu des sarcophages chrétiens bouleversés.

La même situation se retrouve dans nos cités gallo-romaines, mais elle n'est plus visible à l'œil nu, et il faut la reconstituer sous les alluvions successives de l'histoire, dont les plus récentes, les banlieues du XIX^e et XX^e siècle, ont noyé les dernières traces, encore apparentes dans les « vues » peintes ou gravées de la fin du XVIII^e siècle. On connaît ainsi le cimetière et la basilique de Saint-Victor, à côté de Marseille, Saint-Marcel à côté de Paris, Saint-Seurin à côté de Bordeaux, Saint-Sernin à côté de Toulouse, Saint-Hilaire à Poitiers, Saint-Rémi à Reims, *etc.*

La basilique cémétériale destinée aux pèlerins, entourée et envahie par les morts, était desservie par une communauté séculière ou régulière, et devint dans la plupart des cas le siège d'une puissante abbaye de moines ou de moniales. Dans les villes romaines d'Afrique, dans la catalane Ampurias, il semble bien que des quartiers de chrétiens pauvres se groupèrent autour des basiliques extra-urbaines, quoique le siège épiscopal, *l'episcopium*, ait été situé dans la ville même, derrière les murs. En Gaule, les abbayes constituèrent aussi les noyaux de faubourgs comme Saint-Sernin à Toulouse, Saint-Martin à Tours, bientôt soudés à la cité et englobés dans une enceinte plus tardive. Les habitations des morts ne repoussèrent pas celles des vivants.

Les basiliques cémétérielles se distinguèrent longtemps de l'église de l'évêque, de la cathédrale, qui, à l'intérieur du mur et parfois assise sur lui, ne contenait aucune tombe. Les basiliques, au contraire, étaient remplies de morts, attirés non plus toujours par les martyrs qui y avaient été les premiers vénérés, mais par les morts qui avaient été enterrés à côté d'eux. Des saints plus récents se sont ainsi substitués dans la piété des fidèles et dans le choix des sépultures au titulaire des plus anciennes reliques.

Des reliques transportées ont parfois joué le rôle du *martyrium* à l'endroit du supplice. Ainsi le roi Childebart avait-il fait édifier une

abbaye pour abriter la tempe de saint Vincent de Saragosse qu'il avait lui-même rapportée d'Espagne avec une croix de Tolède. Il projetait de s'y faire enterrer ; il voulut faire de l'abbaye de Saint-Vincent la nécropole de sa dynastie, ce que fut Saint-Denis pour les Capétiens ; saint Germain, évêque de Paris, qui l'avait consacrée, y fut inhumé : le roi et le saint évêque cherchaient l'un et l'autre la proximité des reliques de saint Vincent. Saint Germain ne fut pas enterré dans l'église même, mais *in porticu*, dans une chapelle attenant à l'église.

Le tombeau de saint Germain devint à son tour l'objet d'une grande vénération. En 755, le corps fut transporté dans le sanctuaire sous l'autel majeur, et l'église prit alors le titre de Saint-Germain, notre Saint-Germain-des-Prés, saint Germain s'étant substitué à saint Vincent. La même substitution s'est faite à Paris où l'évêque saint Marcel a remplacé saint Clément, l'un des premiers papes, et à Bordeaux où le nom de l'église est passé du protomartyr Étienne à l'évêque saint Seurin.

Quand des communautés de chanoines furent fondées dans les églises cathédrales, les chanoines eurent, comme les évêques, leur sépulture dans les abbayes des faubourgs. Les cités chrétiennes gallo-romaines présentaient donc, au début du Moyen Age, deux centres de vie chrétienne, la cathédrale et le sanctuaire cémétériel ; ici le siège de l'administration épiscopale et d'un nombreux clergé, là les tombes des saints et la foule des pèlerins. Cette dualité n'allait pas sans une rivalité.

Il arriva un moment où la distinction entre le faubourg, où on enterrait depuis les temps immémoriaux, et la cité, toujours interdite aux sépultures, disparut. Déjà, le développement de quartiers nouveaux autour de la basilique cémétériale témoignait d'un grand changement : les morts, premiers occupants, n'avaient pas empêché les vivants de s'installer à côté d'eux. On observe donc ici, à ses débuts, l'affaiblissement de la répulsion que les morts inspiraient dans

l'Antiquité. La pénétration des morts à l'intérieur des murs, au cœur des villes, signifie l'abandon complet de l'ancien interdit et son remplacement par une attitude nouvelle d'indifférence ou de familiarité. Les morts ont désormais, et pour longtemps, tout à fait cessé de faire peur.

Nous pouvons nous imaginer comment l'interdit a été tourné à l'exemple d'Arras⁵⁶. Saint Vaast, évêque d'Arras, est mort en 540. Il avait choisi d'être enterré dans un oratoire de planches, sur la rive du Crinchon, selon la règle qui imposait « qu'aucun défunt ne devait reposer à l'intérieur des murs d'une ville ». Mais, au moment du transport, les porteurs ne parvinrent pas à remuer le corps, soudain trop lourd, comme s'il refusait de bouger. L'archiprêtre s'empressa de constater l'intervention surnaturelle et demanda au saint d'ordonner « que tu sois porté au lieu que depuis longtemps nous (c'est-à-dire le clergé), nous avons préparé pour toi ». Et aussitôt le corps devint léger et les porteurs purent sans peine l'amener « à la sépulture qui convenait au serviteur de Dieu, dans l'église, au côté droit de l'autel où lui-même acquittait l'office, de son siège pontifical ». On comprend ce qui se cache sous ce merveilleux : le clergé de la cathédrale refusait de se laisser dépouiller au profit d'une communauté étrangère, d'un corps vénérable, du prestige et des avantages qui reviendraient à l'église. Mais pour tourner ainsi l'interdit traditionnel, il fallait que celui-ci fût déjà affaibli.

La même aventure a failli arriver à saint Germain. Le clergé parisien avait obtenu qu'on lui dédiât une église dans la Cité. On y vénérât déjà une relique du saint évêque pour laquelle saint Éloi avait prévu une châsse magnifique. Mais on comptait bien ne pas en rester là, et transporter un jour dans ce lieu, tout près des sanctuaires épiscopaux, le corps tout entier du saint. Ce jour n'arriva jamais et saint Germain resta dans l'abbaye de la rive gauche où il avait été enterré après sa mort. Le clergé de Paris échoua là où avait réussi celui d'Arras, faute sans doute

d'appuis temporels suffisants : la nouvelle dynastie carolingienne était moins attachée que les mérovingiens à Paris, à sa Cité et à ses cultes.

Le corps du saint, entré *in ambitus murorum*, devait attirer à son tour les tombeaux des morts et les stations des pèlerins. Les différences de destination funéraire entre l'église cathédrale et l'église cémétériale devaient alors s'effacer. Les morts, déjà mêlés aux habitants des pauvres quartiers suburbains, furent ainsi introduits au cœur historique des villes : désormais, il n'y eut plus nulle part d'église qui ne reçût de sépultures en ses murs et qui ne fût accolée à un cimetière. La relation osmotique entre l'église et le cimetière est définitivement établie.

Le phénomène a gagné non seulement les nouvelles églises paroissiales de la cité épiscopale, mais les églises rurales.

Les cimetières barbares ou mérovingiens ont été retrouvés, comme on devait s'y attendre, à l'écart des villages et des lieux habités, toujours en pleine campagne. On voit encore aujourd'hui à Civaux, par exemple, d'immenses alignements de sarcophages monolithes à une ou deux places.

Or, on observe, à partir du VII^e siècle, un changement analogue à celui qui a amené les morts à l'intérieur des villes. Ces cimetières de plein champ sont abandonnés, recouverts par la végétation et oubliés, ou alors ils ne servent plus qu'à l'occasion (en temps de peste). Dans ce cas, une chapelle tardive, dédiée parfois à saint Michel, s'ajoute au site funéraire. En revanche, c'est l'époque où le cimetière apparaît autour de l'église. Il arrive souvent qu'on exhume aujourd'hui, à côté de l'église, sous ses murs ou à l'intérieur, des sarcophages identiques à ceux découverts dans la campagne : ou bien ils ont été transportés de la nécropole mérovingienne et réemployés, ou bien on a continué à les fabriquer sur le même modèle, en les destinant désormais à l'enclos ecclésiastique.

On lit très bien, dans les fouilles de Civaux, cette substitution des sites : on a dégagé autour de l'église un important cimetière, qui est éloigné de plusieurs centaines de mètres de la nécropole mérovingienne située, elle, en pleine campagne.

La même relation église-cimetière a été établie à Châtenay-sous-Bagneux, grâce à des documents du XVIII^e siècle, car elle n'est plus visible sous les habitations contemporaines⁵⁷. La nécropole gallo-romaine et mérovingienne n'a été complètement abandonnée qu'à la fin du Moyen Age. En 1729, elle était sur le point de disparaître, « l'emplacement fut ensuite complètement mis en culture et il ne subsiste que le nom d'un lieu-dit, le Grand-Cimetière ». La persistance du nom et même le maintien du site alors que les inhumations devaient y être rares (peut-être en cas de peste) s'expliquent aussi par les fonctions non funéraires du cimetière que nous étudierons plus loin. Le cimetière éloigné a été ensuite remplacé par l'église et son enclos : on a trouvé dans la partie la plus ancienne de l'église, dans le chœur, quinze sarcophages en plâtre moulé « incontestablement mérovingiens ». R. Dauvergne croit qu'ils proviennent du Grand-Cimetière, mais suppose que leur réemploi dans l'église date des XII^e-XIII^e siècles : en effet, on a retrouvé dans ces tombes un mobilier funéraire de cette époque. On peut cependant supposer des réemplois plus anciens.

Ainsi à Châtenay, à une époque indéterminée entre le VIII^e et le XII^e siècle, on a préféré être enterré dans l'église, ou contre l'église, plutôt que dans le cimetière isolé en pleine campagne.

A Guiry-en-Vexin, on a exhumé autour de l'allée du château environ trois cents sarcophages et des sépultures en pleine terre : le mobilier funéraire permet de dater cette nécropole des V^e-VI^e siècles. Dans la même commune, mais en pleine campagne, on a découvert récemment un cimetière du VII^e siècle : 47 sépultures, 10 fosses contenant les ossements de 250 corps.

Comme à Châtenay, il semble bien que le cimetière de l'église ait à Guiry relayé les cimetières de plein champ. On y a trouvé plusieurs tombes de pierres assemblées présentant des caractères mérovingiens⁵⁸. Un autre exemple est celui de Minot-en-Châtillonnais, étudié par F. Zonabend et analysé à la fin du chapitre 11 de ce livre, « La visite au cimetière ».

La date de transfert est souvent difficile à déterminer et peut varier d'un endroit à l'autre, mais c'est une règle générale qu'en pays rural on a d'abord enterré à l'écart des habitations, en espace découvert, et qu'ensuite, au VIII^e siècle au plus tard, on a enterré dans l'église et autour d'elle.

Sans doute ici le rôle déterminant de fixation revient-il moins aux martyrs et aux saints évêques des villes et de leurs faubourgs qu'aux seigneurs fondateurs. Dans les régions païennes conquises par les anciens chrétiens et converties en masse, comme la Germanie carolingienne, l'abandon des cimetières païens et l'enterrement à l'église ou près de l'église ont été imposés de force : « Nous ordonnons que les corps des Saxons chrétiens soient portés *ad cimeteria ecclesiae et non ad tumulos paganorum*⁵⁹. »

Au Bas-Empire, le grand propriétaire gallo-romain se faisait parfois enterrer dans son domaine. L'un d'eux, de la région viennoise, faisait graver cette inscription datée de 515 : « Penthagothus, en quittant cette fragile existence, n'a pas voulu solliciter un lieu de sépulture [dans un cimetière public] ; il a confié son corps à cette terre qui lui appartient. » Mais l'usage de l'enterrement *ad sanctos* était devenu si général que, quand le mort n'allait pas au saint, c'est le saint qui devait aller au mort. Aussi Penthagothus avait-il déposé dans sa tombe des reliques de martyrs, selon une pratique attestée dans d'autres *memoriae* mérovingiennes et carolingiennes ; « c'est sous la protection des martyrs, proclame-t-il, qu'il faut chercher un repos éternel ; le très saint Vincent, les saints ses compagnons et ses égaux [plus les saints étaient nombreux,

et meilleure était la protection] veillent sur cette *domus* ». *Domus* : le tombeau est aussi un temple, un lieu consacré, où on peut célébrer la liturgie : on dira plus tard une chapelle⁶⁰.

Encore au IX^e siècle, l'évêque Jonas d'Orléans blâme ceux qui se font payer pour permettre l'enterrement des morts *in agris suis*⁶¹. L'*ager* tumulaire du grand propriétaire devint alors *locum publicum et ecclesiasticum*, et le monument funéraire familial, église rurale et paroissiale, ou même collégiale ou abbatiale. Telle est l'origine de la chapelle souterraine de Saint-Maximin, en Provence : les sépultures que la tradition légendaire attribua plus tard à Marie-Madeleine étaient les sépultures d'une famille. Il en est de même, à quelques kilomètres de Saint-Maximin, de la *memoria* de la Gayolle : une autre chapelle de famille.

De telles sépultures de famille durent être souvent à l'origine de paroisses rurales. Le seigneur entretenait dans sa villa un chapelain, et l'oratoire où celui-ci célébrait pouvait bien être aussi la *memoria* du seigneur.

A Guiry-en-Vexin, un acte du XVI^e siècle, mais qui se reporte à des documents très anciens, indique que les seigneurs de Guiry « ayant, à l'exemple de Clovis I^{er}, embrassé le christianisme..., commencèrent par bastir une petite église ou chapelle qu'ils dédièrent à Dieu sous l'invocation de l'apôtre saint André ; on sait qu'un Gabriel de Guiry y fut enterré en 818 ». Cette église servit donc de lieu de sépulture à ses fondateurs et à leurs successeurs. Le cas était fréquent : c'est pourquoi les textes canoniques reconnaissaient aux laïcs fondateurs les mêmes droits exceptionnels à l'enterrement ecclésiastique qu'aux prêtres et aux religieux, comme nous le verrons plus loin. Ces chapelles funéraires ne devinrent pas toujours des églises paroissiales, mais elles furent toujours l'objet d'un culte : on y célébrait la messe sur les saintes reliques qui y étaient déposées. C'est le cas de la *memoria* souterraine de l'abbé Mellebaude. Il est vrai qu'elle n'était pas *in agris*, mais dans un vieux

cimetière *extra muros*, aux portes de Poitiers. Son premier inventeur, le P. de La Croix, crut y reconnaître un monument à la mémoire d'un martyr. Sans doute se trompait-il puisque c'était, en réalité, le tombeau d'un abbé de la fin du VII^e siècle. Mais son erreur se comprend parfaitement car rien ne ressemble plus à la *memoria* d'un martyr que ce tombeau. Le futur défunt a associé à sa sépulture des reliques des saints ; il a conçu son hypogée comme figure de la *spelunca*, de la grotte du Saint-Sépulcre et, enfin, il a fait de son tombeau un oratoire consacré à la croix du Christ, avec un autel pour la célébration de la messe.

La *memoria* de l'abbé devint donc une sorte de *martyrium*, mais encore, comme toutes les églises les unes après les autres, un lieu d'enterrement *ad sanctos*. « Des fidèles creusèrent dans son sol des fosses qu'ils fermèrent à l'aide de dalles découpées dans des pierres empruntées à l'édifice lui-même. Ils y introduisirent d'énormes sarcophages que l'on voit encore en place, et ils n'hésitèrent pas [vers les IX^e-X^e siècles ?], pour se procurer à eux-mêmes et aux leurs une place dans cette crypte, à défoncer un mur ou à briser la marche d'un sanctuaire⁶². »

Enterrement *ad sanctos*, peuplement des faubourgs autour des basiliques cémétérielles, pénétration des sépultures dans les villes et les villages, parmi les habitations : autant d'étapes d'une évolution qui rapprochent les vivants et les morts auparavant tenus à l'écart.

Le cimetière : « giron de l'Église »

Évolution de la pratique, mais aussi de la doctrine et du droit : une nouvelle conception explicite du sacré des morts a remplacé celle de l'Antiquité. Les auteurs médiévaux ont eu très vite le sentiment que leurs usages funéraires s'opposaient à ceux des Anciens. Pendant longtemps, on a cru que les païens n'avaient pas réservé un espace spécial aux

sépultures. Si Humbert de Bourgogne⁶³ est bien assuré qu'à la différence des bêtes les hommes se sont toujours préoccupés d'enfouir les morts, il croit que les païens les enterraient n'importe où, « à la maison ou dans le jardin, dans un champ ou dans d'autres endroits semblables ». Un chanoine du Mans du début du XII^e siècle parle de « lieux solitaires » (*quaedam solitaria loca*). Les anciens auteurs, et encore Sauval au XVII^e siècle, avaient tendance à confondre les cimetières païens, là où existaient encore leurs tombes alignées le long des grands chemins, au-delà des portes des villes, avec des *solitaria loca*. Ainsi Sauval reconnaissait-il : « Tant que Paris fut assujetti aux Romains (...) ceux qui venaient à mourir étaient toujours enterrés le long des grands chemins. » Il faut penser qu'à ces époques les routes étaient de mauvais lieux, fréquentées par des populations errantes et dangereuses de vagabonds et de soldats ; « avant ce cimetière [les Innocents : c'est-à-dire il y a très longtemps], il était permis aux pères et mères de famille de se faire enterrer, eux et les leurs, en leurs caves, jardins, voies et chemins », peut-être pour fuir les « grands chemins⁶⁴ ».

Cette idée que les Anciens enterraient leurs morts dans leurs propriétés persista jusqu'au XVIII^e siècle, et c'est à l'imitation de ce qu'on croyait l'usage antique qu'on recommanda alors les sépultures privées. Au Moyen Age, cette forme d'inhumation paraissait condamnable.

Humbert de Bourgogne opposait aux païens enterrés n'importe où, les chrétiens enterrés seulement « dans des lieux vénérés et publics, destinés à cet usage et consacrés dans ce but⁶⁵ ». On reprochait aux hérétiques de refuser au cimetière le caractère de *locum publicum et ecclesiasticum* ; les Vaudois et les Hussites croyaient « qu'il n'importait en aucune manière en quelle terre on ensevelît les morts, qu'elle fût sacrée ou qu'elle fût profane⁶⁶ ». Le rassemblement des corps chrétiens autour des reliques des saints et des églises bâties sur ces reliques était devenu un trait spécifique de la civilisation chrétienne. Un auteur du XVI^e siècle reconnaît que « les cimetières ne sont pas de simples sépultures et

réservoirs de corps morts, mais davantage sont lieux saints ou sacrés, destinés aux oraisons pour les âmes des trépassés qui y reposent » : des lieux saints et sacrés, publics et fréquentés, et non pas impurs et solitaires.

L'opposition antique du mort et du sacré s'était donc moins effacée que renversée : le corps mort d'un chrétien créait à lui seul un espace sinon tout à fait sacré, du moins, selon le *distinguo* de Durand de Mende au XIII^e siècle, religieux. Un auteur ecclésiastique du XVIII^e siècle n'a pas manqué d'être frappé par la différence entre les sentiments chrétiens et la croyance dans l'impureté des morts, commune aux Juifs et aux Romains. Il se devait de l'expliquer par des raisons de doctrine : « Cette imagination [du Romain] était bien pardonnable puisque la loi de Moïse faisait si fort appréhender aux hommes les souillures de l'attouchement des corps morts. » « Depuis que le Fils de Dieu a non seulement sanctifié, mais crucifié la mort même tant en sa personne qu'en ses membres, tant pour sa résurrection que par l'espérance qu'il nous donne, en faisant habiter dans nos corps mortels son esprit vivifiant qui est la source de l'immortalité, les tombeaux de ceux qui étaient morts pour lui ont été regardés comme des sources de vie et de sainteté. Ainsi on les a placés dans les églises ou on a bâti des basiliques pour les y enfermer⁶⁷. » Saint Augustin manifestait une certaine froideur à l'égard de dévotions où, sans doute, il devinait quelque filiation avec les magies funéraires africaines : il insista bien sur le fait que les honneurs dus aux morts servaient surtout à la consolation des vivants : seules les prières avaient une réelle action propitiatoire. Mais ces réserves furent vite oubliées au Moyen Âge : on croyait, comme saint Julien, que les prières des vivants étaient d'autant plus efficaces qu'elles étaient dites près de la tombe des martyrs : « La proximité des *memoria* des martyrs est si profitable au défunt que, si on recommande au patronage des martyrs celui qui repose dans leur voisinage, l'effet de la prière est augmenté⁶⁸. »

L'*Elucidarium*, plus nuancé, revient, non sans embarras ni réserves, aux principes de saint Augustin. Œuvre d'Honorius d'Autun, datée de la fin du XI^e siècle ou du début du XII^e siècle, il a été lu et pratiqué jusqu'à la fin du Moyen Âge. « Il ne nuit en rien aux justes de ne pas être enterrés dans le cimetière de l'église, car le monde entier est le temple de Dieu, consacré par le sang du Christ. Quel que soit le sort de leur corps, les justes seront toujours dans le sein de l'Église. » Ceci étant dit par respect des Pères, l'auteur admet aussi bien la croyance et la pratique communes et s'efforce de les justifier : « Il est pourtant profitable d'être enterré dans les lieux consacrés par la sépulture de certains saints. Ceux qui sont encore dans les peines profitent des prières que font pour eux les justes enterrés auprès d'eux, et aussi des prières que font leurs proches lorsqu'ils viennent en ces lieux et que les tombes leur rappellent le souvenir des défunts⁶⁹. » On remarquera que les intercessions des morts sont mises sur le même plan que les prières des vivants, les unes et les autres étant suggérées, voire imposées, par le rapprochement physique des sépultures.

Selon Honorius d'Autun, le voisinage des saints n'assure aucune protection aux méchants. Au contraire, « les méchants n'en tirent aucun profit. Il leur est même nuisible d'être unis par la sépulture à ceux qui sont si loin par le mérite. On lit que nombreux sont ceux que le démon a déterrés et jetés loin des lieux consacrés ». Cette dernière phrase fait allusion à des faits miraculeux racontés par Grégoire le Grand et constamment répétés ensuite. Les cadavres des méchants souillent l'église et le cimetière, comme jadis les cadavres en tant que tels souillaient le sol des cités. Ainsi le cimetière est-il le saint dortoir des morts, et, selon Honorius d'Autun, le giron de l'Église (*ecclesiae gremium*) où celle-ci réchauffe les âmes des morts selon la chair pour les rendre à la vie éternelle, comme par le baptême elle fait naître les morts au monde.

La sépulture maudite

La situation s'est donc encore ici renversée par rapport à l'Antiquité, ou du moins à l'idée qu'on s'en faisait. C'est la sépulture solitaire qui fait horreur. Il n'est pas impossible que d'anciennes habitudes d'enterrer *in agris suis* aient encore persisté : nous avons vu que Jocas d'Orléans les dénonçait au IX^e siècle. En 1128, l'évêque de Saint-Brieuc défendait encore d'inhumer au pied des croix de carrefours. Mais de tels cas sont devenus exceptionnels et suspects. Seuls les maudits sont abandonnés dans les campagnes où, comme on dira plus tard, à la voirie.

Si je muir, je vous fais savoir
Plus ne vueil en atre gesir
Faites moi au chans enfouir.

Les excommuniés, comme les suppliciés qui n'ont pas été réclamés par leurs familles, ou que le seigneur justicier n'a pas voulu restituer, pourrissent sans être enterrés, simplement recouverts de blocs de pierre pour ne pas incommoder le voisinage : *imblocati*⁷⁰.

Manfred, le fils naturel de l'empereur Frédéric II, ennemi du pape, périt excommunié à la bataille de Bénévent en 1266. Dante nous dit qu'il fut enfoui sur place : « à la tête du pont, près de Bénévent, sous la garde d'un lourd monceau de pierre », chaque soldat avait jeté une pierre sur son corps⁷¹. Mais le pape Clément IV ne toléra pas que ce corps maudit demeurât à l'intérieur du royaume de Sicile qui était fief d'Église, donc assimilé à une terre bénite. C'est pourquoi, selon une tradition reprise par Dante, ses os furent exhumés, « et maintenant les pluies les baignent et le vent les agite hors du royaume, le long du Verde où il (le pape) les fit porter, tous flambeaux éteints », à la nuit.

Alain Chartier appelle « faulx âtre », c'est-à-dire faux cimetière, l'endroit où l'on jetait les corps des maudits :

C'est à la manière de faulx âtre
Et y gect-on les corps maudits.
J'en y recongneus plus de quatre,
Là sont espars, noirs et pourris,
Sur terre, sans estre enfouys.

Ce dépôt affreux coïncidait parfois avec le gibet. Les corps des suppliciés restaient pendus et exposés pendant des mois, voire des années.

Ainsi, le 12 novembre 1411, Colinet de Puiseux est décapité, dépecé, ses quatre membres suspendus chacun à l'une des portes principales de Paris et son corps, ou ce qui en restait, « fut mis dans un sac au gibet⁷² ». Or, c'est seulement le 16 septembre 1413, *presque deux ans* après, que « le corps du traître Colinet de Puiseux fut ôté du gibet et ses quatre membres, des portes. Pourtant il était plus digne d'être brûlé et donné aux chiens que d'être déposé en terre bénite ; mais les Armagnacs agissaient à leur guise ». On aurait donc dû, selon le Bourgeois de Paris, le brûler, ou le laisser encore pourrir au pied du gibet, proie des oiseaux et des chiens.

Un très beau texte de 1804 nous décrit un gibet. Malgré sa date tardive, on peut admettre que les dispositions qu'il évoque n'ont guère changé depuis la fin du Moyen Age. C'est le *Manuscrit trouvé à Saragosse* de J. Potocki⁷³. Le héros du roman, après des aventures nocturnes fantastiques, se réveille sous le gibet. « Les cadavres des deux frères de Zata [des bandits suppliciés] n'étaient point pendus. Ils étaient couchés à mes côtés [on détachait les pendus, ou ils tombaient d'eux-mêmes et on les laissait pourrir au pied du gibet...]. Je reposais sur des morceaux de cordes, des débris de roues [instruments de supplice ?], des restes de carcasses humaines et sur les affreux haillons que la pourriture en avait détachés. » Au-dessus, accrochés au gibet, « les hideux cadavres, agités par le vent, faisaient des balancements extraordinaires, tandis que

d'affreux vautours les tiraillaient pour arracher les lambeaux de leur chair ». Ces pendus ressemblent bien à ceux de Villon !

L'espace autour des potences était fermé par une enceinte. L'enclos du gibet devait aussi servir de voirie : les dépouilles des suppliciés étaient ainsi recouvertes d'immondices. Le « faulx âtre » d'Alain Chartier pouvait donc être autour d'un gibet. En tout cas, le rapprochement sinistre entre le gibet, la décharge de voirie et les industries insalubres et nauséabondes a été fait par Louis Chevalier à propos de Montfaucon⁷⁴.

En principe, cependant, les corps de criminels pouvaient être inhumés en terre bénite ; l'Église l'admettait parce que Dieu ne condamne pas deux fois pour le même motif : le supplicié avait payé. Mais cette recommandation resta théorique jusqu'à l'époque des mendiants et des confréries. Les hommes du Moyen Age et du début des temps modernes n'acceptaient pas d'arrêter à la mort le cours de la justice et de leur action. Ils poursuivaient le mort au tribunal, quand il s'agissait d'un suicidé, son cadavre était rejeté hors du cimetière : encore dans la Bretagne du début de ce siècle, raconte G. Le Bras⁷⁵, il existait des cimetières réservés aux suicidés, où le cercueil était passé par-dessus un mur sans ouverture.

Quand il s'agissait d'un supplicié, on s'efforçait de le laisser pourrir, ou de le brûler, et de disperser ses cendres auxquelles étaient jointes parfois les pièces de la procédure ou des œuvres criminelles : « Leurs cendres, qu'on jeta au vent, à l'air, à l'eau », dit Agrippa d'Aubigné des réformés condamnés au bûcher. Quand les lépreux apprennent qu'Iseult a été condamnée par le roi Marc à être brûlée vive pour adultère, ils demandent que la malheureuse leur soit plutôt livrée, ils sauront mieux faire que le feu : « Sire, si tu veux jeter ta femme en ce brasier, c'est bonne justice, mais trop brève. Ce grand feu l'aura vite brûlée, et *grand vent aura dispersé sa cendre*. »

La mort n'arrête pas plus la vengeance que la justice. Goneval tue Ganelon, l'ennemi félon de son seigneur Tristan. Il « le démembre tout

(comme une bête de vénerie), et s'en va emportant la tête tranchée ». Le reste du corps dépecé est abandonné aux bêtes. Il l'attache par les cheveux à l'entrée de la « loge de feuillée » où dormaient Tristan et Iseult, pour les réjouir à leur réveil.

Dans ces cas, l'homme du Moyen Age interdisait à son ennemi, ou à celui de la société, la sépulture *ad sanctos* que les théologiens auraient tolérée ou même prescrite. Inversement, il arrivait qu'il la réclamât pour les siens et que l'Eglise la refusât, parce que le défunt n'était pas en règle avec elle : il était mort intestat, excommunié, etc. (XIII^e-XIV^e siècles). Alors, la famille du défunt ainsi exclu se substituait à lui, quand c'était possible, pour réparer ses torts et le réconcilier : l'opération prenait parfois du temps, et on cite le cas d'un prélat excommunié qui a attendu quatre-vingts ans dans un cercueil de plomb, entreposé dans un château, le droit de reposer une fois pour toutes en terre sainte. Quand il n'était pas possible de lever la condamnation canonique, la famille tentait de forcer l'accès du *locus publicus et ecclesiasticus*. Faute d'être enfouis, les cercueils étaient, dit-on, parfois déposés *sur* les arbres du cimetière (spectacle étrange !) ; ils étaient inhumés clandestinement, mais les démons, ou les anges, ne les laissaient pas toujours jouir tranquillement de la place usurpée dans le lieu saint qu'ils souillaient : ils les déterraient la nuit et les expulsaient eux-mêmes, ou bien ils provoquaient des phénomènes insolites qui avertissaient le clergé de la fraude. Il existe des formules en blanc de pétition pour demander à l'officialité le droit d'exhumer un cadavre et de le rejeter hors du cimetière ou de l'église.

Dans tous ces cas, au nom de la vengeance privée, de la justice du seigneur ou de l'Eglise, on voulait ôter aux victimes et aux coupables les avantages que procurait nécessairement l'inhumation *apud memorias martyrum*. L'Eglise, d'autre part, s'efforçait de réserver les lieux consacrés seulement à ceux qui mouraient en règle avec elle.

Le droit : il est interdit d'enterrer dans l'église. La pratique : l'église est un cimetière

Les auteurs spirituels et le droit ecclésiastique, en rompant avec la tradition antique, en prescrivant le dépôt des morts auprès des sanctuaires fréquentés par les vivants, affirmaient le caractère faste d'un voisinage considéré par les Anciens comme néfaste. Le sentiment sacré qu'inspiraient les morts avait changé de sens. Mais dans quelle mesure le sacré a-t-il survécu à la familiarité du quotidien ?

S'il y avait bien accord entre le droit et la pratique sur l'utilité de la sépulture *ad sanctos*, il y avait, au contraire, divergence selon qu'il s'agissait du cimetière à côté de l'église ou de l'enterrement à l'intérieur de l'église.

Les conciles ont persisté, pendant des siècles, à distinguer dans leurs décrets l'église et l'espace consacré autour de l'église. Alors qu'ils imposaient l'obligation d'enterrer à côté de l'église, ils ne cessaient de réitérer la défense d'enterrer à l'intérieur de l'église, sous réserve de quelques exceptions en faveur de prêtres, d'évêques, de moines et de quelques laïcs privilégiés : exceptions qui devinrent tout de suite la règle.

En 563, le concile de Braga interdit l'enterrement dans les églises et permet seulement de mettre les sépultures auprès des murs de l'église, mais en dehors⁷⁶. C'est la règle que les textes juridiques ne cesseront d'affirmer jusqu'au XVIII^e siècle, même quand, sous la pression des mœurs, ils durent consentir des dérogations.

On retrouve donc la répétition monotone de ces préceptes dans les conciles du Moyen Age : « qu'aucun mort ne soit enterré dans l'église » (Mayence 813). « Selon les instructions des Pères et les enseignements des miracles [sans doute les corps de méchants non réconciliés, expulsés miraculeusement de l'église qu'ils souillaient, des récits de Grégoire le

Grand], nous interdisons et ordonnons que désormais (*deinceps*) aucun laïc ne soit enterré dans l'église » (Tribur 895). « Nous interdisons... que quelque personne soit enterrée dans l'église » (pseudo-concile de Nantes 900).

Le liturgiste Durand de Mende vivait au XIII^e siècle, à une époque où les églises étaient des nécropoles : il essaya cependant de préserver le chœur qui n'avait jamais cessé d'être l'endroit le plus recherché, d'abord parce qu'il contenait la confession du saint, ensuite pour les raisons mêmes de sa vaine interdiction : « Aucun corps ne devait être enterré près de l'autel où le corps et le sang du Seigneur sont préparés ou offerts, à moins que ce ne soient les corps des Saints Pères⁷⁷. » Durand de Mende ne faisait que reprendre la défense du pseudo-concile de Nantes d'enterrer « près de l'autel où le corps et le sang du Seigneur sont faits (*conficiuntur*) ». Les défenses des conciles étaient assorties d'exceptions : sauf les évêques et les abbés, les prêtres, les *fideles laici*, avec la permission de l'évêque et du curé ou *rector* (Mayence 813). Qui sont ces fidèles ? Nous les avons rencontrés un peu plus haut à propos des églises rurales où ils avaient leurs tombeaux : « seigneurs des *villae* et patrons des églises et leurs épouses, par qui l'honneur de ces églises a été accru ». Les fondateurs bienfaiteurs de l'église, à commencer par les rois, étaient assimilés aux prêtres oints du Seigneur, lesquels étaient, à leur tour, assimilés aux martyrs et aux saints : ces corps consacrés ne souillaient pas ; bien au contraire, ils pouvaient accompagner le corps et le sang de l'Homme-Dieu sur l'autel.

Après le long Moyen Age, les conciles de la Contre-Réforme ont, à leur tour, tenté de réagir contre l'usage invétéré de revenir à l'esprit et à la règle du droit ancien ; ils rappellent le principe : *in ecclesiis vero nulli deinceps sepeliantur* (que nul ne soit désormais enterré dans les églises). Ils dénoncent combien il est scandaleux que les dérogations à ce principe soient le privilège de la naissance, de la puissance, de la richesse, au lieu d'être réservées à la piété et au mérite : « Que cet honneur ne soit pas

donné pour de l'argent, au lieu de l'être par l'Esprit saint. » Les évêques admettaient, cependant, que l'inhumation dans l'église était un honneur, ils ne devaient donc pas s'étonner, en ces temps où les hommes étaient autant friands de renommée que de richesse, si on la recherchait avec une telle insistance.

Le concile de Rouen (1581) répartit en trois catégories les fidèles qui peuvent revendiquer la sépulture dans l'église.

1° « Les consacrés à Dieu et en particulier les hommes », les religieuses à la rigueur, « parce que leur corps est tout spécialement le temple du Christ et du Saint-Esprit » ;

2° « ceux qui ont reçu des honneurs et des dignités dans l'Église (les clercs ordonnés) comme dans le siècle (les grands) parce qu'ils sont les ministres de Dieu et les instruments du Saint-Esprit » ;

3° « en outre (les deux premières catégories sont de droit, celle-ci est un choix), ceux qui par leur noblesse, leurs actions, leurs mérites se sont distingués au service de Dieu et de la chose publique. »

Tous les autres sont destinés au cimetière.

Le concile de Reims (1683) distingue aussi les mêmes catégories, mais les définit selon des caractères plus traditionnels :

1° deux catégories de droit, les prêtres et les patrons d'églises déjà reconnus au Moyen Age ;

2° « ceux qui, par leur noblesse, leur exemple et leurs mérites, ont rendu service à Dieu et à la religion », ceux-ci sont admis seulement, selon l'usage ancien, avec la permission de l'évêque⁷⁸.

Les autres sont enterrés au cimetière que « jadis les plus illustres ne méprisaient pas ».

La longue suite de ces textes, si on les prenait à la lettre, ferait croire que la sépulture dans les églises n'était qu'une exception plus ou moins rare, mais une exception. Leur répétition du VI^e au XVII^e siècle, pendant plus de mille ans, avec si peu de variantes, laisse plutôt entendre combien ces défenses étaient peu respectées. En 1581, les Pères

prescrivaient : *in ecclesiis nulli deinceps sepeliantur*. *Deinceps*, désormais. Mais les Pères de 895 réclamaient déjà : *ut deinceps nullus in ecclesia sepeliatur*, car dès cette époque leur règle n'était pas observée, et, à la fin du VIII^e siècle, l'évêque Théodulfe d'Orléans dénonçait l'usage comme un abus déjà ancien : « C'est une ancienne coutume en ce pays d'enterrer les morts dans les églises. »

On se demande alors si la disposition canonique fut réellement jamais observée. Dès le début de la pratique des enterrements *ad sanctos*, les tombeaux avaient envahi l'intérieur des églises, en commençant par les basiliques cémétérielles. Les églises de l'Afrique romaine, aux IV^e et V^e siècles, furent, au moins partiellement, dans leurs nefs latérales, pavées de tombes en mosaïque, avec une épitaphe et l'image du défunt⁷⁹. A Damous el Karita, à Carthage, les couvercles des tombeaux forment le dallage de la basilique. Aux Alyscamps d'Arles, l'église Saint-Honorat est bâtie sur une couche de sarcophages, et ses murs reposent directement dessus, sans fondations. Il apparaît bien que les enterrements dans les églises ont été contemporains des textes qui les interdisaient : les défenses canoniques n'ont pas empêché leur durable extension dans toute la chrétienté occidentale.

Car on n'a jamais cessé, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle au moins, d'enterrer dans les églises. Au XVII^e siècle, elles étaient pavées de tombeaux, leur sol était formé de dalles tombales, comme celui des basiliques de l'Afrique romaine. En général, dans les églises françaises nous ne devinons plus, sous le sol entièrement reconstitué aux XVIII^e et XIX^e siècles, le damier serré des plates tombes, quoique il existe encore là où le zèle des restaurateurs laïques ou ecclésiastiques ne s'est pas trop manifesté (Châlons-sur-Marne, par exemple) ou dans des petits bourgs pauvres et écartés. C'est donc là où n'ont pas sévi, comme en France ou en Autriche, les épurations successives du clergé des XVII^e et XVIII^e siècles, dans la catholique Italie ou dans la calviniste Hollande.

A Harlem, Saint-Bavon a conservé intact son dallage du ^{xvii}^e siècle qui est entièrement formé de pierres tombales. Le spectacle est saisissant, parce qu'il nous montre ce qui a disparu ou a été altéré ailleurs : toute la surface de l'église est un cimetière compartimenté : les fidèles marchent toujours sur les tombes. Ces grandes dalles ne sont pas cimentées. Chacune est creusée en son milieu d'une cavité qui servait de logement au levier du fossoyeur. Elles sont en général numérotées (chiffres arabes du ^{xvii}^e siècle, postérieurs à la Réforme), comme aujourd'hui le plan d'un cimetière : un tel souci de localisation de l'espace devait être d'ailleurs très nouveau, et prouve une organisation rationnelle du sous-sol qui n'existait pas aux époques antérieures. Mais il montre aussi à quel point on avait pris l'habitude de consacrer aux sépultures *tout* le sol de l'église. Quelques-unes de ces dalles portent, en outre, un monogramme, une date, des armes, dont certaines parlantes, comme les outils du cordonnier, ou des symboles macabres, têtes de morts, squelettes, sabliers. Rares sont celles qui sont plus richement ornées, toujours de motifs héraldiques.

La calviniste Hollande a conservé jusqu'à nos jours l'apparence des églises anciennes avec leur sol dallé de tombes. Cet usage d'enterrer dans l'église ne devait cependant pas plaire aux réformateurs et devait paraître suspect de superstition papiste. Il fallait donc qu'il fût bien enraciné dans les mœurs pour survivre.

La peinture hollandaise a décrit comme un spectacle familier des scènes de funérailles. E. de Witte nous montre un enterrement en 1655⁸⁰ : Le convoi est entré dans l'église et se dirige vers le chœur. Pendant ce temps, le fossoyeur et son aide préparent la fosse. Ils ont levé la pierre sculptée qui fermait la tombe. Elle ne découvre pas une « cave », comme on disait en France au ^{xvii}^e siècle, c'est-à-dire un caveau maçonné, mais la pleine terre. Les fossoyeurs ont creusé la fosse depuis déjà un certain temps, sans la refermer, certaines fosses restaient ainsi, nous le savons, ouvertes pendant plusieurs jours, à peine recouvertes

d'un peu de terre et de planches de bois. La terre, retirée et tassée à côté, contient pêle-mêle des os, des crânes, les restes des plus anciennes sépultures. Tel était le spectacle familier d'une église protestante au milieu du xvii^e siècle !

La pratique constante, depuis l'Antiquité chrétienne jusqu'au xviii^e siècle, a donc bien été d'enterrer dans les églises, véritables nécropoles, et, si les Pères conciliaires maintenaient collectivement dans leurs statuts une position juridique intransigeante, les mêmes pieux pontifes, agissant personnellement, étaient les premiers à l'oublier dans leurs actes pastoraux.

Au ix^e siècle, les Bulgares écrivirent au pape Nicolas II pour lui demander s'il était permis d'ensevelir les chrétiens dans une église. Le pape répondit, en se référant à Grégoire le Grand, qu'on pouvait bien y enterrer ceux qui n'avaient pas commis de péchés mortels (*gravia peccata*). La justification qu'il donne est celle de l'*Elucidarium* d'Honorius (et non pas l'assurance du salut grâce au voisinage des martyrs) : la vue du tombeau invite les proches du défunt à se le rappeler et à le rappeler à Dieu, chaque fois qu'ils visitent le lieu saint. « Selon les textes de ces deux papes (Grégoire et Nicolas), commente un auteur du xviii^e siècle (Thomassin), il suffisait aux laïcs en Italie d'avoir mené une vie chrétienne et d'être morts dans les voies du salut pour rendre utiles et salutaires les sépultures qu'ils avaient choisies dans l'église », malgré les défenses canoniques.

A la fin du Moyen Age, Gerson admettait tout bonnement le droit d'acheter par des *temporalia* des « lieux sûrs et honorables pour sa sépulture » dans les églises. Le défunt témoignait ainsi d'une « pieuse prévoyance... et d'un bon cœur⁸¹ ».

Le seul effet des défenses canoniques a donc été, tout en maintenant un principe, de soumettre l'inhumation usuelle dans les églises au paiement d'un droit.

L'enterrement, comme les sacrements ou les sacramentaux, ne pouvait être vendu. Mais les dérogations à la règle générale pouvaient être achetées : telle est à peu près l'origine des droits de sépulture perçus par les curés et assimilés d'abord à des offrandes, puis exigés comme des droits, et désignés sous le vocable ambigu et quelque peu honteux de « louables coutumes » (*laudabiles consuetudines*). C'est du moins ainsi que les canonistes des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles les expliquaient. Dans son livre sur *l'Ancienne et la Nouvelle Discipline de l'Église* (1725), le juriste Thomassin intitule le chapitre qu'il consacre aux droits de sépulture « Des offrandes pour les sépultures après l'an mille, et de la simonie qui s'y peut commettre » : « On n'aurait jamais, écrit-il, obligé l'Église à réitérer si souvent les décrets qui interdisent de rien exiger des sépultures si les fidèles s'étaient tous consentis d'être inhumés dans les cimetières publics pour y attendre la résurrection commune à tous et peut-être même plus glorieuse pour ceux qui auront moins affecté cette gloire vaine et ridicule qui cherche à se distinguer même par le lieu de sépulture. » C'est l'opinion d'un prêtre éclairé, au temps des Lumières, étranger aux mentalités médiévales et populaires. « C'était apparemment, poursuit-il, pour une place plus honorable que dans les cimetières communs [c'est-à-dire pour une place dans l'église] qu'on exigeait quelque chose. » « Les sépultures étaient gratuites dans les cimetières, les riches voulaient se distinguer en se faisant inhumer dans les églises, on accorda cela à leurs prières et à leurs libéralités, enfin on exigea ces libéralités comme des dettes⁸¹. »

La gradation des tarifs du cimetière à l'église marque bien que de l'un à l'autre il n'y avait qu'une différence d'honneur. En réalité, la mentalité commune au Moyen Age et au début des temps modernes distinguait mal l'enterrement dans l'église et à côté. Il existait seulement une hiérarchie d'honneurs et de dévotion, depuis la confession du saint ou l'autel majeur, jusqu'au bout du cimetière, et cette continuité n'était pas interrompue par le mur physique de l'église. Tout se passait comme

si ce mur ne séparait pas et comme si seule comptait la distance au centre spirituel de l'ensemble ecclésiastique, *tumulatio in ecclesiam* ou *sepelitio apud martyrum memorias* (inhumation dans l'église ou près des *memoria* des martyrs), les deux expressions sont employées avec le même sens.

Aussi sommes-nous moins surpris par le peu d'attention prêté aux commandements canoniques (c'était chose courante) que par la constance et la ténacité avec lesquelles les autorités ecclésiastiques ont maintenu pendant un millénaire une règle jamais observée. Les décrets conciliaires ont préservé une conception théorique du sacré en contradiction avec la pratique ; ils prolongeaient dans un monde qui ne la comprenait plus la répugnance traditionnelle à mêler au sacré du temple la corruption des morts. Leur contact n'entraînait plus ni profanation ni souillure.

Les laïcs et même les clercs, dans leur conduite personnelle, étaient devenus étrangers à la conception du sacré contenue toujours dans le droit. Ils étaient tous naïvement persuadés, en dépit des textes canoniques, qu'il n'existait aucune intolérance du sacré au voisinage des morts, comme d'ailleurs à la présence familière des vivants. La frontière mentale entre le sacré et le profane demeura plutôt imprécise jusqu'aux réformes du ^{xvi}^e et du ^{xvii}^e siècle : le profane était envahi de surnaturel et le sacré pénétré de naturalisme.

L'aître et le charnier

L'étroite relation entre le cimetière et l'église se reconnaît encore aux mots qui les désignent et à l'ambiguïté de leur emploi.

Pour établir un cimetière, on construisait une église. Dans un diplôme de 870, Louis le Germanique rappelle que ses parents ont fait bâtir une église, « afin qu'il y ait à cet endroit un cimetière pour les

morts⁸² ». La basilique Notre-Dame de Tours a été fondée pour la sépulture des pauvres. Le cimetière parisien des Champeaux est le très grand cimetière de la très petite église paroissiale des Saints-Innocents, quoique, dans ce cas, le territoire de la paroisse ne dépasse pas les murs du cimetière. Les mots *ecclesia* et *cimeterium* sont presque synonymes. Ducange appelle *cimeterium* « une église où les corps des défunts sont inhumés⁸³ ».

Cependant, si on construisait une église pour en faire un cimetière, on hésitait à transformer un cimetière en église, pour les raisons de droit que nous savons. « Si des morts ont été enterrés avant que l'église ait été consacrée, qu'elle ne soit pas consacrée⁸⁴. » Le concile de Tribur (895), veut même qu'au cas où il y aurait trop de tombes on enlève l'autel, si on l'avait déjà mis. C'est pourquoi les nécropoles mérovingiennes ont été abandonnées, faute d'église sur place, au profit de l'église la plus proche.

La fonction cémétériale commençait à l'intérieur de l'église, en deçà de ses murs, et continuait au-delà, dans l'espace qui constituait les *passus ecclesiastici, in circuitu ecclesiae*. Le mot église ne désignait donc pas seulement le bâtiment mais cet espace tout entier. Ainsi, les coutumes de Hainaut définissent-elles « les églises parochiales », « assavoir la nef, clocher et chimitier⁸⁵ ». Le cimetière proprement dit, au sens restreint, était donc simplement la cour de l'église : *atrium id est cimiterium* (commentaires du décret de Gratien). *Aître* et *charnier* sont les plus vieux mots désignant le cimetière dans la langue parlée. Le mot de cimetière a longtemps appartenu de préférence à la langue savante des clercs : un mot grec latinisé. Turpin presse Roland de sonner le cor afin que le roi et son ost viennent les venger, les pleurer et les « enfouir... en *aîtres* de musters⁸⁶ ». Un chroniqueur rapporte : « si prist en force et l'*aître* et l'église de la ville ». On disait l'aître Saint-Maclou, comme l'église Saint-Maclou. Le mot a été remplacé en français par cimetière à partir du xvii^e siècle, mais il est resté en anglais, en allemand, en néerlandais (*churchyard, kirckhof, kerkhof*⁸⁷).

La partie de l'*atrium*, où l'on enterrait de préférence, a été d'abord la partie semi-circulaire qui entourait l'abside : *in exhedris ecclesiae*. Elle avait d'abord contenu les tombeaux vénérés qu'on n'osait pas encore placer dans le chœur, *in cancello*. Les corps de saint Martin à Tours, celui de saint Germain à Paris y reposèrent dans des chapelles, avant leur transfert dans le sanctuaire sous l'autel majeur.

L'autre zone privilégiée était le « vestibule », le *paradisum* ou parvis. C'est là que fut placé le premier laïque à être inhumé presque à l'église, l'empereur Constantin. Le *paradisum* était l'*impluvium sub stillicidio*, c'est-à-dire sous les eaux de pluie qui avaient absorbé le sacré de l'église en ruisselant le long du toit et contre les murs : *quod et impluvium dicebatur area ante ecclesiam quae dicebatur paradisus*. On disait en français sous les gouttières :

Un sarkeu fist appareiller
A metre emprès sa mort sun cors
Suz la gutiere de defors⁸⁸.

Dans la France du Sud-Ouest, où Constantin était souvent représenté à cheval sur la façade occidentale, au-dessus du « vestibule », on disait aussi « sous le Constantin de Rome qui est situé dans la partie droite de l'église ».

Hors de ces endroits privilégiés, autour de l'église, on enterrait *in atrio*, dans la cour qui deviendra plus tard le cimetière proprement dit. On remarquera que l'un des plus anciens noms qui désignaient le cimetière n'a ni le sens religieux de repos, de sommeil, ni le sens réaliste d'enterrer : tout simplement la cour de l'église.

Un second mot a été employé comme synonyme d'aître : le *charnier*. L'un et l'autre sont également employés dans *la Chanson de Roland*. Quand Charlemagne et son armée arrivent à l'endroit où gisent les corps de Roland et de ses compagnons, ils les ramassent : « Ad un carner

sempres les unt portet. » « A pieuz agus font les *charners* ouvrir. » « Après que les tuez (de Formigny en 1450) aient esté mis en terre en de grands charniers⁸⁹. »

A la fin du Moyen Age, il semble que l'emploi du mot charnier ait été très étendu et qu'il se soit substitué au mot aître : celui-ci n'est resté que devant un nom propre de saint, devenu un nom de lieu : aître Notre-Dame, aître Saint-Maclou.

D'après Furetière, il provenait de *carnarium* « qui est dans Plaute avec la même signification ». *Caro*, du latin classique, a passé dans la langue cléricale avec plusieurs sens : le verbe s'est fait chair, le péché de la chair, la chair est faible. Dans la langue vulgaire, le même *caro* a donné des mots qui signifient viande (l'italien *carne*), mais aussi avec le bas latin *carona*, la charogne.

Le carnier désigne chez Rabelais l'office où on conserve le lard, comme chez Plaute. R.-J. Bernard le retrouve encore au XIX^e siècle dans le Gévaudan, où « il était souvent situé à proximité de la chambre du maître de maison⁹⁰ ». Aujourd'hui le mot désigne la gibecière du chasseur. Or, dans l'ancien français, le même mot carnier signifie aussi le lieu béni où reposent les morts : *carnarium* ou *carnetum*, dans le latin des clercs. Nous venons de le citer dans la Chanson de Roland, sans aucune intention de dénigrement. Sans doute l'usage commun a-t-il adopté à l'origine un mot populaire et grossier, comme notre « vieille carne » d'aujourd'hui, pour nommer ce qui n'avait pas de nom dans les langues nobles, sauf le vocable grec, trop savant encore, de cimetière. Évolution parallèle à celle qui a donné tête à partir du bas latin *testa*, la cruche !

Ici, toutefois, il ne s'agit pas de substitution d'un mot à un autre, mais d'une création qui répond à un concept nouveau, celui de cimetière. Et c'est cette émergence qui est intéressante. Chez les Romains, le *tumulus*, le *sepulcrum*, le *monumentum*, plus tard la *tumba*, avaient plus de sens que l'espace que les tombes occupaient. On pourrait

presque dire qu'il n'y avait pas de cimetière, il n'y avait que des tombes plus ou moins juxtaposées.

Dans la mentalité médiévale, c'est au contraire le cimetière qui a du sens. Au début du Moyen Age, la tombe, devenue anonyme, n'en a plus. Ce qui compte est l'espace public et clos des sépultures. D'où le besoin de le nommer.

Le mot charnier a conservé le sens général de cimetière, mais à la fin du Moyen Age, il désigne, en outre, une partie de ce cimetière, lieu si spécifique qu'il fut pris pour le tout : l'ossuaire, mais aussi les galeries où les os étaient à la fois déposés et exposés. Cette évolution tient à la forme prise par l'enclos ecclésiastique, l'*atrium* fermé de murs.

De même qu'on enterrait *sub stillicidio*, on enterrait *in porticu* (préau en français) : sous des auvents ou des galeries (préau) adossés au mur de l'église, sous des niches ou *enfeux* qui se succédaient comme des arcades creusées dans ce mur. Les portiques se continuèrent le long des murs qui fermaient l'aître et lui donnèrent une allure de cloître (qui, lui-même, servait aussi de cimetière aux moines ou aux chanoines). Les cimetières anciens ressemblaient tout à fait à des cloîtres : une (le long de l'église) ou plusieurs galeries voûtées encadrant une cour close.

Vers le ^{xiv}^e siècle, on prit l'habitude de retirer de la terre les os plus ou moins desséchés des vieilles sépultures, afin de faire de la place pour les nouvelles et de les entasser dans les greniers des galeries ou sur les reins des voûtes quand il y en avait. Ils y étaient parfois cachés (c'est ainsi qu'en 1812 on découvrit à Paris sur les voûtes d'une église désaffectée, au cours de sa destruction, à l'emplacement de l'actuel Collège de France, une grande quantité d'ossements), mais le plus souvent, ils étaient apparents⁹¹.

On appela charniers ces galeries et les ossuaires qui les surmontaient, « le lieu dans la clôture de l'église qui contient les os des morts⁹² ». « Là, au cimetière des Innocents, selon Guillaume le Breton, dans son *Paris*

sous Charles VI, est un cimetière moult grant enclos de maisons appelées charniers, là où les os des morts sont entassés⁹³. »

Le *Trésor* de Ranconnet-Nicot, daté de 1606, définit ainsi le charnier : « Le lieu où on met les os des trépassés, *ossuaria*. » Ou encore, selon Richelet : *ossium conditorium*, « le dépôt des os », « lieu dans un cimetière [et non plus, ici, tout le cimetière] où l'on range et met en file les os des morts (aussi on dit, les charniers Saints-Innocents) ».

D'après ces textes, charnier désigne l'ossuaire au-dessus de la galerie. Il désigne aussi la galerie elle-même. Aux Innocents, à chaque arcade d'une galerie correspondait un espace couvert qu'on appelait charnier. Chaque charnier était comme une chapelle, et le nom de son fondateur était gravé sur le mur : « Ce charnier fut fait et donné à l'église pour l'amour de Dieu l'an 1395. Priez Dieu pour les trépassés. » « Armand Estable fit faire du résidu de ses biens ce charnier pour héberger les os des trépassés. » De même Sauval, au XVII^e siècle : « Ce qu'il y a de plus singulier en ce cimetière (des Innocents), c'est le tombeau de Nicolas Flamel et de Pernelle sa femme, qui est près de la porte du côté de la rue Saint-Denis, sous les charniers. » Des testateurs, aux XVI^e et XVII^e siècles, demandaient à être enterrés « sous les charniers⁹⁴ ».

Enfin, dernier épisode de cette évolution sémantique, au XVII^e siècle, le sens d'ossuaire a disparu du bon usage, sinon des dictionnaires, et le mot charnier ne désigne plus que la galerie autour de l'église et de sa cour. Il devint vite archaïque, et c'est alors que le mot cimetière, issu du latin ecclésiastique et déjà employé depuis le XVI^e siècle, s'impose définitivement à la langue parlée.

Du moins est-ce là l'évolution sémantique française. En anglais, l'emploi du mot *cemetery* dans la langue courante paraît encore plus tardif. *Chuchyard* ou *graveyard* n'ont été remplacés par *cemetery* dans l'usage courant qu'au XIX^e siècle, et pour désigner, par opposition, une autre forme de cimetière, le *rural cemetery*⁹⁵.

Les mots ne trahissent pas les choses : le cimetière médiéval est bien à la fois aître et charnier.

Aître : une petite cour rectangulaire dont l'un des côtés coïncide avec le mur de l'église. Par ses dimensions exiguës, il se distingue aussi bien du cimetière moderne que de la zone funéraire étendue et parfois mal définie de l'Antiquité. Quand un cimetière médiéval succède à un cimetière gallo-romain ou mérovingien, il n'en occupe plus qu'une petite partie : le cimetière s'est rétréci en s'enfermant derrière l'enceinte ecclésiastique⁹⁶. Nous n'imaginons pas aujourd'hui (et cela surprenait aussi à cette époque) comment plus d'un demi-millénaire de morts parisiens a pu s'entasser dans le petit quadrilatère, à peine plus grand que l'actuelle place du square des Saints-Innocents, entre les rues Saint-Denis, de la Ferronnerie, de la Lingerie (qui existent toujours), et la rue aux Fers. Telles étaient les anciennes limites de l'église des Saints-Innocents et de son cimetière – et ici, pour une fois, le cimetière est beaucoup plus grand que l'église.

Charnier : la cour, ou aître, est entourée de charniers, à la fois galeries couvertes, chapelles funéraires et ossuaires. Le cimetière des Saints-Innocents, selon Corrozet, « contient LXXX arches et charniers sous les murs de l'église », c'est-à-dire tout autour de l'église⁹⁷. Les Innocents ont disparu, mais il existe encore des charniers en Bretagne, à Rouen, à Blois, à Montfort-l'Amaury, etc. Les espaces couverts par les charniers étaient des chapelles funéraires presque aussi recherchées pour la sépulture que l'intérieur des églises. Aux Innocents, dans les chapelles d'Orgemont et de Villeroy, deux charniers agrandis du côté de la cour, le prix de l'inhumation était au XVIII^e siècle de 28 livres. Sous le petit charnier (petit côté) le prix est encore plus élevé à cause des trop fréquentes sépultures demandées en ce lieu où les corps ne pouvaient être vite consumés : pour chaque tombe à lever, 25 livres, sans tombe à lever, 20 livres. Sous les grands charniers (les deux grands côtés), pour

une tombe à lever 18 livres et 15 sans tombe à lever. Ailleurs, mais pas dans les grandes fosses communes, sur le pourtour de l'aître, 5 et 3 livres (y compris sans doute la fourniture de la bière). Nous savons les prix d'un enterrement dans l'église Saint-Louis-en-l'Île en 1697 ; le mémoire du fossoyeur est de 12 livres, auxquelles il faut ajouter les 6 livres de droits paroissiaux du mémoire du curé, donc 12 à 18 livres, chiffre comparable à celui des grands charniers des Innocents⁹⁸.

Les grandes fosses communes

Au-dessus des galeries, les galetas ouverts étaient remplis de crânes et d'os desséchés, entassés à l'air libre, et visibles du cimetière.

Dans l'espace entre les charniers – rarement plantés d'arbres, souvent envahis par les herbes, si bien que le curé et la communauté se disputaient la pâture et parfois les fruits –, quelques très rares tombeaux apparents, quelques monuments à usage liturgique, croix, autel, chaire à prêcher, lanterne des morts, qui laissaient découverte et nue la plus grande partie de la cour intérieure. C'est là qu'on enterrait les morts pauvres, ceux qui ne payaient pas les droits élevés de l'inhumation dans l'église ou sous les charniers. On les entassait dans de grandes fosses communes, véritables puits de 30 pieds de profondeur, de 5 sur 6 mètres de surface, contenant de 1 200 à 1 500 cadavres, les plus petites de 6 à 700. Il y en avait toujours une d'ouverte, parfois deux. Au bout de quelques années (ou de quelques mois), quand elles étaient pleines, on les fermait et on en creusait d'autres à côté, dans la partie la plus anciennement fouillée de l'aître. Les fosses étaient à peine recouvertes de terre quand elles étaient fermées, et les loups, disait-on, par les hivers froids, n'avaient pas de peine à déterrer les cadavres (ni les loups, ni les voleurs qui ravitaillaient au XVIII^e siècle les amateurs de dissection). L'usage de ces fosses pouvait ne pas remonter plus haut que le XV^e siècle

et sans doute (c'est une hypothèse) est-il devenu habituel au moment des épidémies de peste qui ravagèrent les villes déjà gonflées par l'essor démographique du XIII^e siècle. Dès le temps de Glaber, on en creusait lors des famines : « Comme on ne pouvait enterrer séparément chaque cadavre à cause du grand nombre de morts, les bonnes âmes qui craignent Dieu construisirent en divers lieux des charniers où l'on déposait plus de 500 cadavres. » Le Bourgeois de Paris raconte en octobre 1418 : « Il mourut en si peu de temps tant de personnes qu'il fallut creuser dans les cimetières parisiens des grandes fosses où l'on mettait dans chacune 30 ou 40 personnes, *entassées comme du lard*, et poudrées à peine d'un peu de terre par-dessus. » Il parle aussi plus loin de grandes fosses qui recevaient chacune environ 600 personnes : « On dut de nouveau creuser de grandes fosses, 5 aux Innocents, 4 à la Trinité et dans d'autres endroits⁹⁸. »

Sauval croit aussi que le cimetière de la Trinité date de la grande peste noire de 1348 : « En 1348, il y avait à Paris tant de monde que les cimetières regorgaient de corps morts. Ce qui obligea Philippe de Valois d'enjoindre au prévôt des marchands de chercher hors de la ville quelque place pour en faire des nouveaux, si bien qu'il prit un grand jardin de la rue Saint-Denis attenant à la Trinité dont il traita avec les religieux⁹⁹. »

Après les épidémies de 1544, 1545, 1548, 1553, les autorités du Châtelet s'efforcèrent de trouver « quelques cimetières séparez et à l'écart » plus loin que la rue Saint-Denis, « pour en iceulx inhumer et ensevelir les corps de ceulx qui cy après décéderont de la maladie de peste et de ceulx qui, par pauvreté, ont accoustumé estre exposés en public sans sépulture ». « Au cymetiere de l'ospital de la *Trinité* ne se enterreraient doresnavant les corps des personnes decedez en l'Hotel Dieu de lad. ville ; ains serait appliqué et approprié led. cymetiere de la Trinité pour l'accroissement, demeure et commodité des pauvres enfans nourris et entretenus aud. hospital. Au lieu duquel cymetiere sera prins

place cappable et suffisante en l'isle Macquerelle, estant bornée de la rivière de Seine »... « Mais sur ce que la ville, un an après (1555), vint à représenter qu'il serait à craindre que ceux qui conduiraient les corps ne les jettassent dans la rivière pour avoir plutôt fait, on ne passa pas outre¹⁰⁰. »

A la fin, ces grandes fosses dont les textes parlent surtout à propos d'épidémies n'étaient plus réservées aux temps de grande mortalité. Elles devinrent dès le xv^e siècle au moins, et jusqu'à la fin du xviii^e siècle, le mode commun de sépulture des pauvres et des défunts de condition modeste. En 1763, un commissaire-examineur du Châtelet chargé d'une enquête sur les cimetières de Paris décrivait ainsi dans son rapport celui des Innocents : « Observons aussi qu'il y a actuellement à environ vingt pieds de la Tour appelée Notre-Dame-des-Bois, du côté du septentrion, une fosse commune que le fossoyeur nous dit avoir été ouverte dans le courant de janvier dernier, d'environ 15 sur 18 pieds et sur 20 de profondeur (environ 6 m), couverte *non exactement* de différentes planches ; lad. fosse pouvait contenir 6 à 700 corps, en laquelle il y en avait à présent 500. Il nous a ajouté que dans le courant de May il en serait ouverte une autre, sans pouvoir nous en indiquer le lieu précisément, *n'y ayant aucune notion conservée de l'ordre de ces ouvertures*. Ce qui occasionne quelquefois que lors des fouilles, rencontrant des corps non consommés, on s'arrête, soit pour les remplir par de nouvelles inhumations, soit pour les couvrir et se porter ailleurs. »

Ces grandes fosses n'étaient pas creusées seulement dans les vieux cimetières qui dataient du Moyen Age. Dans un cimetière tout neuf que la fabrique Saint-Sulpice avait créé en 1746 rue de Bagneux, un commissaire, au cours de la même enquête, a trouvé une fosse de 15 pieds sur 15 de largeur et 18 de profondeur « couverte d'une grille de fer, pouvant contenir 500 cadavres ».

Tout se passe comme si les habitudes prises pour enterrer en vitesse les pestiférés des xiii^e et xiv^e siècles dans les villes avaient été conservées

pour enterrer tous ceux qui ne payaient pas les droits de sépulture dans les églises et sous les charniers¹⁰¹.

Les grandes fosses justifiaient le nom de « mange-chair » qu'on donnait aux Innocents, mais que méritaient aussi bien d'autres cimetières. « En ce cymetiere, il y a tant d'ossement de trépassés que c'est chose increable », dit Corrozet, mais cela est dû à sa vertu particulière : « la terre duquel (cimetière) est si pourrissant qu'un corps humain y est consumé en neuf jours ». On attribuait aussi aux Alyscamps d'Arles la même propriété qu'on considérait comme surnaturelle. Quand des testateurs, parfois des évêques, qui ne pouvaient se faire inhumer aux Innocents, demandaient qu'on mît un peu de cette terre dans leur cercueil, c'était sans doute à cause de cette qualité merveilleuse qu'elle possédait. Les ossements exposés dans les charniers provenaient de ces fosses. Il y avait deux opérations successives, l'une concernant le cadavre entier, l'autre concernant seulement les os, après consommation des chairs. On sait que la pratique de la double sépulture est connue dans d'autres cultures, à Madagascar par exemple, mais elle n'a pas ici le même sens religieux.

Il faut citer un cas particulier au sud de la France, différent de la coutume générale des charniers. On trouve dans les petites églises romanes de Catalogne des cavités ménagées dans les murs et ouvrant vers l'extérieur. Elles étaient destinées à recevoir des os, et elles étaient fermées par une épitaphe. On peut encore en voir aujourd'hui. Manifestement, ces tombes étaient comme des deuxièmes sépultures, ou des sépultures d'os, car le corps ne pouvait y entrer en entier. Le squelette avait été démonté. Ces sépultures étaient-elles réservées à des personnages importants, après consommation de leurs chairs, ou destruction de ces chairs par ébouillement par exemple ? Cette pratique a pu se développer là où les interdictions canoniques d'enterrer dans l'église ont été mieux respectées : on aurait alors enterré le plus près qu'on pouvait du mur ou, encore mieux, dans le mur. Au contraire,

l'usage des ossuaires dans la France non méditerranéenne correspond à des idées différentes. C'est un phénomène de masse qui s'est étendu vers le milieu du Moyen Age, aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, à la fin de la poussée urbaine, quand les étroits espaces des aîtres n'ont pu absorber les restes d'une population croissante et exposée périodiquement à de plus fortes mortalités épidémiques. On a fait de la place en exhumant les os et en les transportant là où l'on pouvait, c'est-à-dire dans les greniers, sur les reins des voûtes.

Cette pratique était encore suivie à la fin du ^{xix}^e siècle dans les cimetières bretons où, nous raconte Anatole Le Braz, au bout de cinq ans, on portait au charnier les os du dernier occupant pour laisser la place libre. Le fossoyeur de Penvenan avait « labouré six fois toute l'étendue du cimetière », c'est-à-dire « qu'il avait couché successivement dans le même trou jusqu'à six morts ». Il faisait son métier comme tous ses prédécesseurs, les fossoyeurs du ^{xvi}^e et du ^{xvii}^e siècle dont les archives notariales ont conservé les contrats passés avec les fabriques : celui de Saint-Maclou de Rouen reçoit le 27 octobre 1527 trois livres « pour avoir dresché le cymetier et pour avoir arrimé les os des trépassés à la gallerie¹⁰² ».

« On eût difficilement trouvé un fossoyeur plus entendu », poursuit Anatole Le Braz. Il continuait de voir clair comme en plein jour dans les fosses qu'il avait comblées. La terre humide du cimetière était, pour ses yeux, transparente comme de l'eau. » Le recteur lui demande un jour d'enterrer l'un de ses paroissiens, ou plutôt « de lui creuser son trou là où le grand Ropertz fut enfoui, il y a cinq ans ». Mais le fossoyeur connaît trop bien son cimetière et ses habitants : « Dans ce coin-là, voyez-vous, les cadavres se conservent longtemps. Je connais mon Ropertz. A l'heure qu'il est, c'est à peine si la vermine a commencé à lui travailler les entrailles. »

Les ossuaires

Le trait le plus frappant du charnier est l'ostension des os.

Pendant longtemps, sans doute jusqu'au ^{xvii}^e siècle environ, les os affleuraient à même le sol, mêlés aux pierres et aux cailloux. Un vitrail, aujourd'hui disparu, de la sacristie de Saint-Denis (1338) illustre les œuvres de miséricorde de saint Louis, dont l'ensevelissement des morts. Toutefois ce n'est pas un enterrement qui est représenté, mais le ramassage des os : saint Louis remplit un sac de crânes et de tibias ; ses compagnons, qui l'aident à tenir le sac, se bouchent le nez et la bouche. Sur des tableaux de Carpaccio, le cimetière est jonché de débris de squelettes ou même de morceaux de momies, à moitié enfouis.

Au temps de Pantagruel, les crânes, les os traînent partout et servent aux « guenoulx des Innocents pour rechauffer le cul ». Ils nourrissent la méditation d'un Hamlet. Peintres et graveurs les montrent à l'intérieur des églises ou à côté, mêlés à la terre remuée.

Cependant, dès le ^{xv}^e siècle, peut-être plus tôt, dans les villes, on a rangé et ordonné cette énorme masse d'ossements, perpétuellement restitués par la terre. Ils ont été alors exposés artistiquement dans des présentoirs au-dessus des galeries des charniers, ou encore sur le porche de l'église, ou dans une petite chapelle, à côté de l'église, destinée à cette fonction.

Il en reste encore quelques-uns : l'un, à la frontière franco-luxembourgeoise, et les ossuaires bretons. Ceux-ci n'ont pas de nom particulièrement breton. On les appelle « garnal ». « Garnal », c'est-à-dire le carnier de la Chanson de Roland, le charnier : ils sont en effet la survivance étrange et tardive des charniers de la fin du Moyen Age et du début des temps modernes : « Derrière les barreaux de la clairvoie, pêle-mêle aux débris des planches de cercueil, les ossements sont empilés par monceaux : il arrive qu'ils débordent et l'on peut frôler, sur l'appui

extérieur de la fenêtre, des rangées de crânes moussus qui suivent de leurs yeux vides les allées et venues des passants » (A. Le Braz).

Il paraît qu'une nuit, vers 1800, « un garçon pris de boisson rapporta chez lui une tête de mort qu'il avait enlevée d'un charnier : dégrisé, il fut saisi de terreur ». Telle est l'histoire brute. Elle a donné naissance à cette légende : le gars ivre a cru dérober la coiffe de toile fine d'une morte qui dansait au cimetière et qu'il avait essayé d'enlever. Il la rangea en rentrant dans son armoire et, le lendemain, « à la place de la blanche coiffe en toile fine, il y avait une tête de mort, et sur la tête il restait des cheveux, de longs et souples cheveux qui prouvaient que c'était la tête d'une fille ». Il ne restait plus au jeune homme, décrète le recteur consulté, qu'à « la rapporter au charnier de Pommerie d'où elle est venue¹⁰³ ».

Les coutumes funéraires bretonnes nous donnent une clé pour comprendre la signification des expositions d'os depuis le milieu du Moyen Age jusqu'au XVIII^e siècle et plus tard encore en Bretagne, à Naples, à Rome. Au XIX^e siècle, le remue-ménage macabre, le transfert des os dans des présentoirs étaient interdits par la loi. Ils furent cependant tolérés par l'administration dans l'Ouest breton où ils persistèrent jusqu'à la guerre de 1914. Mais, sentiment nouveau, la famille bretonne, touchée désormais par le souci moderne de particulariser la tombe, préféra à l'anonymat traditionnel du charnier une sorte de petit ossuaire individuel, « la boîte à crâne ». Ces boîtes étaient percées d'une ouverture, souvent en forme de cœur, qui permettait de voir le crâne, de même que, dans les châsses-reliquaires, on ménageait un oculus pour voir le saint¹⁰⁴. Ces boîtes à crânes n'étaient pas réservées seulement à l'Ouest, on en voit, de la même époque, dans le charnier de Marville (Meuse).

Un hymne breton appelle les fidèles à contempler les os entassés dans les charniers (A. Le Braz) :

Venons au charnier, chrétiens, *voyons* les ossements
De nos frères (...)
Voyons l'état pitoyable où ils sont réduits (...)
Vous les *voyez*, cassés, émiettés (...)
Écoutez donc leur enseignement, écoutez-le bien (...).

Il faut *voir*. Les charniers étaient des présentoirs, faits pour être vus.

Sans doute, à l'origine, n'ont-ils été qu'un dépôt de fortune où l'on se débarrassait des os exhumés, seulement pour faire de la place, et ne tenait-on pas tellement alors à les montrer, mais ensuite à partir du ^{xiv}^e siècle, sous l'influence d'une sensibilité orientée vers le macabre, on a voulu, au contraire, en tirer parti : on a disposé les os, les crânes, de telle manière qu'ils formassent autour de la cour de l'église un décor pour la vie quotidienne de ces temps sensuels.

Le grand cimetière découvert

L'aître-charnier dura jusqu'à la fin du ^{xviii}^e siècle. Mais il existait un autre type de cimetière. Un historien des sépultures médiévales, A. Bernard, a remarqué qu'à partir du ^{xii}^e siècle on voit apparaître des cimetières plus vastes. A la même époque, on a cessé d'entasser des sarcophages et on a même commencé à abandonner les sarcophages de pierre. C'est aussi l'époque des lanternes des morts.

Ainsi, à côté des aîtres aux petites cours fermées par les charniers, il existe alors de plus grands cimetières, au point que Gabriel Le Bras a pu écrire : « les anciens cimetières ont parfois une étendue *immense* » (nous soulignons)¹⁰⁵.

Ces grands cimetières étaient toujours voisins des églises et à l'intérieur de l'enceinte ecclésiastique. Nous les reconnaissons au

xvii^e siècle sur des dessins de villes de Gaignières (Notre-Dame d'Évreux, Saint-Étienne de Beauvais, l'abbaye de Saint-Amand à Rouen¹⁰⁶).

Près de Saint-Savin-sur-Gartempe dans le petit village d'Antigny, à côté de l'église, une place de grande dimension recouvre aujourd'hui l'ancien cimetière où des sarcophages de pierre des xii-xiii^e siècles ont été exhumés et exposés ; au milieu, une croix-autel : un exemple de cet autre type de cimetière médiéval.

Le plan de ces places n'est plus géométrique et rectangulaire comme celui des charniers : vaguement ovale, de forme lâche et irrégulière. Plus de galeries apparentes ou de charniers. Le cimetière est quelquefois fermé, mais alors par un mur bas, bordé d'arbres comme une haie, percé de grandes portes ou de grandes brèches par où peuvent passer des charrettes. Ce mur délimite un vaste espace découvert : si le dessinateur de Gaignières n'avait écrit le mot, on ne saurait deviner qu'il s'agit d'un cimetière. Toutefois, en regardant de plus près, on aperçoit quelques croix et des petits rectangles. Les rectangles marquent l'emplacement des grandes fosses communes décrites plus haut. Ces croix sont les seuls ornements de cette grande surface nue. Parfois il n'y en a qu'une seule, monumentale, érigée sur un piédestal : une croix hosannière. Ailleurs, il y en a cinq. Au cimetière des Innocents, il y en avait quinze. On en trouvait de pareilles dans tous les cimetières mais peu nombreuses, isolées, à distance les unes des autres : rien qui ressemblât aux croix serrées de nos cimetières d'aujourd'hui. Au Grand Cloître ou préau des chanoines de Vauvert, « dans le cimetière qui est de senestre, en entrant dans le préau, se voient plusieurs croix, tant de pierre que de bois ».

Les croix étaient des donations. Les unes à des fins liturgiques, comme les grandes croix hosannières, croix des calvaires bretons. D'autres plus petites, peu nombreuses, marquent des emplacements de sépultures ou, plutôt, servent de repère : elles sont élevées par les familles qui sont enterrées autour.

Asile et lieu habité. Grand-place et lieu public

Le cimetière médiéval n'était pas seulement le lieu où l'on enterrait. Le mot lui-même, *cimeterium*, désignait aussi, comme l'a souligné G. Le Bras, un lieu où on avait cessé d'enterrer¹⁰⁷, où quelquefois on n'avait même jamais enterré, mais qui assurait une fonction commune à tous les cimetières, y compris ceux où on continuait d'enterrer : le cimetière était, avec l'église, le foyer de la vie sociale. Il tenait la place du forum. Pendant le Moyen Age et jusqu'au cours du xvii^e siècle, il correspondait autant à l'idée de place publique qu'à celle, aujourd'hui exclusive, d'espace réservé aux morts. Le mot avait alors deux sens dont un seul a subsisté à partir du xvii^e siècle jusqu'à nos jours.

Cette double fonction s'explique par le privilège du droit d'asile, avec les mêmes motifs que l'enterrement *ad sanctos*. Le saint patron accordait aux vivants qui l'honoraient une protection temporelle, comme aux morts qui lui confiaient leur corps une assurance spirituelle. L'exercice des pouvoirs laïcs s'arrêtait devant le mur de l'église et de son *atrium*. A l'intérieur de ces murs, les vivants étaient comme les morts dans la paix de Dieu : *omnino sunt (cimeteria) in pace Domini*.

Le premier sens non funéraire du mot cimetière a donc été celui d'un lieu d'asile autour de l'église. Aussi est-il défini par Ducange : « Asile autour de l'église. » Et le sens a passé du latin ecclésiastique au français. Si le dictionnaire de Richelet ne donne pas du cimetière une définition littérale de l'asile aussi nette que le glossaire de Ducange, il en reconnaît bien la fonction dans ses commentaires : « Les cimetières ont toujours été répandus comme des lieux d'asile. » Un historien contemporain constate qu'en Bretagne » cimetière a pris rapidement le sens de refuge, franchise¹⁰⁸ ».

Une anecdote, recueillie cette fois par les bollandistes, permet d'illustrer ce rôle d'asile : « En Angleterre, pendant une guerre privée, un

parti ennemi arriva dans un village et s'empessa de piller même ce que les habitants ont déposé, pour être sauvegardés, dans les églises et les cimetières. En ce dernier lieu, les vêtements, sacs et même coffres pendaient aux branches des arbres. Des bandits y grimpent mais, par l'intercession du saint patron de l'église, les branches cassent, ils tombent, et leurs chutes, ainsi que celles des objets suspendus, écrasent les compagnons qui les attendaient au pied des arbres¹⁰⁹. » Nous avons vu qu'on suspendait ainsi aux arbres les cercueils des excommuniés. On y « branchait » également les pendus : arbres à tout faire du temps passé !

Dans ces conditions, on comprend que la fonction d'asile l'ait parfois emporté sur la fonction d'inhumation. Rien n'empêchait, ce qui nous paraît absurde, de créer des cimetières où on n'enterrait pas, où il pouvait même être défendu d'enterrer. Dans ce cas, un espace nécessairement clos de murs, et en général proche d'une chapelle ou d'un oratoire, était béni *sub priori immunitatis* (un espace était béni d'abord pour l'immunité). Ducange donne un exemple de cimetière interdit aux morts et destiné à la sécurité des vivants : *ad refugium tantum vivorum, non ad sepulturam mortuorum* (pour le refuge des vivants et non pas pour la sépulture des morts). Par cette fondation, l'évêque de Redon ne voulait pas frustrer les moines, dont dépendait la paroisse, des droits de sépulture, sans cependant priver les habitants du pays d'un lieu de refuge¹¹⁰.

La fonction d'asile a transformé le cimetière, parfois en un lieu de résidence, toujours en un lieu public de rencontre, qu'on continuât ou qu'on cessât d'y enterrer.

Des réfugiés qui avaient demandé asile au cimetière s'y installaient et refusaient de le quitter. Quelques-uns se contentaient de chambres au-dessus des charniers. D'autres y bâtissaient des habitations et prolongeaient ainsi une occupation que les autorités ecclésiastiques avaient voulue temporaire. Non pas que les clercs aient trouvé

scandaleux qu'on vécût dans un cimetière, mais parce qu'ils voulaient en contrôler l'usage.

Un concile normand de 1080 demande que les réfugiés soient expulsés, après la fin de la guerre (*de atrio exire cogantur*¹¹¹), mais stipule cependant que les plus anciens habitants pourront y rester.

Ainsi les cimetières sont-ils occupés par des maisons construites au-dessus des charniers, les unes habitées par des prêtres, les autres louées à des laïcs. C'est pourquoi *cimeterium* a pris le sens de lieu devenu habité à côté de l'église : « *locus seu vicus* (quartier, agglomération) *forte prope ecclesiam constitutus* » (Ducange). Il peut arriver que les îlots d'habitations aient envahi la surface du cimetière au point de ne plus laisser de place aux sépultures : néanmoins l'îlot habité reste toujours un cimetière, ses habitants revendiquent le privilège, d'ailleurs contesté, du droit d'asile, et même ensuite, le mot demeure : la place du Vieux-Cimetière-Saint-Jean.

Au début du XIII^e siècle un tribunal d'officialité examine si la coutume du pays permet aux seigneurs, *domini villarum*, d'exiger *census*, *customas et alia servitia*, des habitants du cimetière (cens, coutumes et autres servitudes). A Sélestat, au XIII^e siècle, il est établi que les habitants du cimetière jouissent bien de l'immunité¹¹².

On habitait donc au cimetière sans être le moins du monde impressionné par le spectacle des enfouissements, par le voisinage des grandes fosses communes, laissées béantes jusqu'à ce qu'elles fussent remplies.

Les résidents n'étaient pas seuls à fréquenter le cimetière sans prendre garde à la vue et aux odeurs des fosses et des ossuaires. Le cimetière servait de forum, de grand-place et de mail, où tous les habitants de la commune pouvaient se rencontrer, se rassembler, se promener, pour leurs affaires spirituelles et temporelles, pour leurs jeux et leurs amours. Les auteurs médiévaux avaient conscience du caractère

public du cimetière : ils opposaient le *locus publicus* de leur temps aux *loci solitarii* des tombeaux païens.

Selon le mot d'un historien des droits funéraires du Moyen Age, Bernard, le cimetière était « l'endroit le plus bruisant, le plus affairé, le plus turbulent, le plus commerçant de l'agglomération rurale ou urbaine ». L'église était la « maison commune¹¹³ » ; le cimetière, l'espace ouvert, également commun, à des époques où il n'y avait pas d'autres lieux publics sinon la rue, pas d'autre lieu de rencontre, tant les maisons étaient en général petites et surpeuplées.

Dans l'aître, dans la cour de l'église, on se rassemblait pour toutes les manifestations régulières que l'église ne pouvait contenir : prédication, procession, distribution de sacrements.

En 1429, « le frère Richard prêcha pendant toute une semaine, aux Innocents, chaque jour, de 5 heures du matin jusqu'à 10 ou 11 heures, devant un auditoire de 5 à 6 000 personnes ». Cinq à six mille personnes dans l'espace étroit du cimetière ! « Il prêchait du haut d'une estrade de près d'une toise et demie de hauteur, le dos tourné aux charniers, face à la Charronnerie, à l'endroit de la danse macabre¹¹⁴. »

Quelques églises, comme celle de Guérande, la cathédrale de Vienne, conservent une chaire de pierre prise dans la façade du monument et tournée vers l'extérieur, vers l'ancien cimetière aujourd'hui disparu. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les enquêtes signalent que le fossoyeur des Innocents habitait une petite maison qu'on appelait encore le prêchoir. D'après les plans, il semble qu'à l'origine la « maison du gardien » s'appuyait à l'angle d'un couloir qui faisait le tour de l'église des Innocents et la séparait du cimetière proprement dit. Cette maison fut ensuite transformée en bureau et agrandie : bureau de Saint-Germain. On a dû, alors, transférer l'habitation du gardien contre le prêchoir, au centre du cimetière.

La procession des Rameaux avait lieu au cimetière : la grande croix hosannière lui doit son surnom, elle servait ce jour-là de reposoir, et le

pupitre de pierre qui lui est parfois ajouté supportait l'évangile pendant le chant de la Passion. Sur les bases d'une de ces croix, on a représenté l'entrée du Christ à Jérusalem.

Encore aujourd'hui, dans nos campagnes, le jour des Rameaux est une fête des morts : on fleurit les tombes avec les branches bénites. On se demande si cette coutume ne provient pas simplement du fait que la procession des Rameaux avait lieu dans l'atrium de l'église, et que cet atrium servait aussi aux sépultures. Au Moyen Age, les morts étaient ainsi associés à la liturgie pascale par les vivants, parce qu'ils étaient là, à la fois piétinés par eux et exposés à leur pitié. La fréquentation des morts au cimetière rendait en général les vivants familiers et indifférents, sauf aux moments culminants d'une religion de salut qui ranimaient les souvenirs des morts dans la mémoire de la communauté à la place même des sépultures¹¹⁵.

Les jours de pèlerinage, le cimetière servait de station au cortège. « Douze mille enfants se réunissent au cimetière des Innocents pour aller en procession à Notre-Dame avec cierges, pour rendre grâce à Dieu de la victoire de Formigny¹¹⁶. »

S'y rassemblèrent également toutes sortes de cortèges civils et militaires, pendant la Ligue : en 1588, « à 9 heures du soir se trouvaient dans le cimetière des Innocents plusieurs colonels et capitaines des divers quartiers au nombre de onze compagnies ».

Parmi ses habitants vivants, le cimetière en comptait parfois de singuliers ; des femmes ermites s'y faisaient enfermer, recluse : « Le jeudi 11 octobre [1442], la recluse des Innocents nommée Jeanne la Vairière fut installée par l'évêque Denis Desmoulins dans une maisonnette toute neuve et on fit un beau sermon devant elle et devant une très grande foule venue là pour la cérémonie. » D'une autre recluse « renfermée » en 1418, on a conservé l'épitaphe :

En ce lieu gist sœur Aliz la Bourgotte
A son vivant recluse très dévote,

Rendue à Dieu femme de bonne vie.
En cet hostel voulust être asservie
Où a régné humblement et longtemps
Et demeuré bien quarante-six ans.

Le reclusoir où elles étaient murées donnait à la fois dans l'église et dans le cimetière. A Saint-Savin (Basses-Pyrénées), dont le cimetière servait à toute une vallée de la montagne pyrénéenne, une fenêtre ouvrait aussi sur l'église : la légende l'attribue aux cagots. N'était-ce pas plutôt la communication d'un reclusoir avec l'église ?

D'aventure, les pieuses ermites voisinaient avec des recluses malgré elles : femmes de mauvaise vie – ou criminelles – que la justice avait condamnées à y être murées à perpétuité. Ainsi, en 1485, au cimetière des Innocents, « dans une petite maison qui devrait lui être faite », une femme qui avait tué son mari, et dont la peine de mort avait été ainsi commuée. On les enfermait au reclusoir comme, pour d'autres délits, au couvent ou à l'hôpital général, faute de prisons.

Entre les manifestations proprement religieuses et les activités profanes, la justice occupait alors une place intermédiaire. Expression essentielle du pouvoir – beaucoup plus que dans nos États modernes – et en même temps moyen populaire de participation à la vie publique – fonction aujourd'hui effacée –, la justice tenait à la fois du sacré et du profane. Même temporelle, elle était rendue à l'église ou plutôt au cimetière, car elle était affaire de plein air.

A l'époque carolingienne, le comte, le centenier, le vicaire y tenaient leurs plaids (*placita*). La place du tribunal était au pied de la croix hosannière. Encore au ^{xv}^e siècle, Jeanne d'Arc a été jugée (par une cour d'Église) au cimetière Saint-Ouen à Rouen.

Quand la procédure inquisitoriale remplaça les ordalies et les duels judiciaires, les interrogatoires et les tortures eurent lieu à l'intérieur des auditoires. Cependant, la sentence devait être prononcée publiquement,

sur une estrade de pierre bâtie à cet effet, au coin, sinon du cimetière, du moins de la place qui le prolongeait et n'en était séparée que par une clôture. Même les actes de droit privé devaient non seulement passer par le notaire – ou le curé – en présence de quelques témoins ou signataires, mais être portés à la connaissance de tous. Au Moyen Age, dans une civilisation du visible, l'acte juridique était spectacle, joué dans l'enclos ecclésiastique : à l'époque carolingienne, les affranchissements avaient lieu à l'église près de l'autel, et les échanges, donations, ventes, dans l'atrium, là où la communauté se rassemblait habituellement. La plupart de ces opérations étaient étrangères aux fonctions d'inhumation ; l'une, cependant, mobilisait les morts dans son symbolisme dramatique : des coutumes (comme celles de Hainaut) prévoyaient qu'une veuve pouvait se soustraire aux dettes de la communauté familiale par une cérémonie au cours de laquelle elle déposait sur la tombe de son mari sa ceinture, ses clés, sa bourse. C'était aussi au cimetière qu'aux ^{xii}^e-^{xiii}^e siècles, une cérémonie inspirée de celle des funérailles célébrait la mort civile des lépreux.

Aux temps modernes, les actes privés passèrent du cimetière aux études de notaire, de même que l'instruction de la justice passa dans les salles de l'hôtel. Mais ils devaient être aussi lus publiquement au cimetière devant la communauté des habitants qui s'y réunissaient en général après la grand-messe. Là, elle délibérait, élisait ses syndics, son trésorier, ses officiers. Au ^{xix}^e siècle, la plupart de ses attributions passèrent à la mairie où siégeait le Conseil municipal. Dans le conservatoire breton, quelques-unes de ses fonctions d'information ont persisté, en particulier la proclamation des actes de droit privé, comme le montre cet extrait d'un conte recueilli par A. Le Braz : « La messe terminée, le secrétaire de mairie faisait son prône, du haut des marches du cimetière [c'est-à-dire du calvaire ou de la croix], lisait aux gens assemblés sur la place les nouvelles lois ; on publiait, au nom du notaire, les ventes qui devraient avoir lieu dans la semaine. » Les orateurs

« montaient sur la croix ». En effet le piédestal de la croix « qui, en certains endroits, affecte d'ailleurs la forme d'une chaire (pour les sermons), sert presque toujours de tribune publique. C'est de là-haut que les orateurs profanes [et autrefois les prédicateurs] s'adressent ainsi au peuple ». C'est pourquoi « *monter sur la croix* est synonyme de haranguer¹¹⁷ ».

Rien de surprenant que des équipements collectifs aient été installés dans ce lieu populaire et fréquentés par la communauté d'habitants. Un document de la fin du XII^e siècle traite de la construction d'un four banal dans le cimetière¹¹⁸. Sept siècles plus tard, des légendes bretonnes rappelaient toujours la présence du four banal au cimetière. On montrait dans celui de Lanrivoiré des pains en forme de pierre : pains miraculeusement changés en pierre, parce que le seigneur, qui en surveillait la cuisson au cimetière, avait refusé d'en donner un morceau à un pauvre¹¹⁹.

La proximité du four à pain et des fosses où les morts étaient superficiellement inhumés, d'où ils étaient périodiquement exhumés, des ossuaires où ils étaient indéfiniment exposés, a de quoi nous surprendre et nous dégoûter aujourd'hui : elle a laissé insensibles les habitants depuis le Moyen Age jusqu'à la fin des temps modernes.

Le droit d'asile a fait également du cimetière, en même temps qu'un lieu public et de rassemblement, un lieu de marché et de foire. Les marchands y jouissaient des franchises de l'immunité, ils profitaient du concours des chalands attirés par les manifestations religieuses, judiciaires ou municipales. Les jours de pèlerinage étaient aussi jours de foire.

Certains textes reconnaissent aux habitants du cimetière le droit d'y tenir boutique, et du Cange cite l'un d'entre eux pour illustrer les définitions qu'il donne du mot *cimiterium* : « Les hommes du cimetière de Jay vendaient du vin ou de la bière dans le cimetière. » Le long des charniers s'installaient boutiques et marchands. Les synodes du XV^e siècle

ont voulu y interdire les activités profanes (Nantes en 1405, Angers en 1423¹²⁰), les activités judiciaires : ils défendaient aux juges séculiers (mais non pas aux cours d'officialité) de tenir leurs plaids au cimetière et d'y proclamer les sentences. Ils défendaient d'en faire un lieu de foire ou de marché, d'y vendre, ou même seulement d'y exposer, du pain, de la volaille, du poisson ou d'autres choses. Une seule exception pour la cire, noble matière première des cierges, œuvre précieuse de la mère abeille, comme le chantait la liturgie pascalle : *apis mater eduxit*. Ils défendaient aux ouvriers, aux moissonneurs de s'y rassembler et de se proposer là au moment de la « loue ».

Ces interdictions des conciles répondent aux mêmes préoccupations que les interdictions d'inhumer dans les églises : elles entendaient protéger les lieux bénits contre les marchands, aussi bien que le sanctuaire contre les cadavres. Elles réussirent dans certains cas, au xvi^e siècle, à retirer de l'enceinte ecclésiastique le siège de la justice ou la place du marché. Mais l'un et l'autre restèrent tout de même collés au cimetière, comme s'ils s'en étaient séparés à regret. Les halles de la foire Saint-Germain étaient contiguës au cimetière Saint-Sulpice, le marché des Champeaux (les halles de Paris), voisin du cimetière des Saints-Innocents.

Dans l'ensemble, les interdictions conciliaires ont été inefficaces. En réalité, aucune considération théorique, aucune autorité juridique ou morale n'a empêché l'église et le cimetière de servir de lieu de réunion à toute la communauté, tant que celle-ci a éprouvé la nécessité de se rassembler périodiquement tout entière pour s'administrer directement et aussi pour se sentir vivre ensemble.

En devenant le siège d'une assemblée dont les délibérations demeuraient publiques, mais qui était désormais plus isolée par la loi de la masse des électeurs, la nouvelle maison commune, la mairie, a perdu le caractère populaire de l'église et du cimetière. Ce n'est pas la conséquence d'une laïcisation. Le positivisme ne délirait pas en faisant

de la mairie le temple laïque : l'église avait parfaitement joué ce rôle pendant des siècles. La raison en est plutôt le progrès des formes bureaucratiques dans la vie publique et dans l'administration, l'effacement du sentiment global de communauté vécue. Auparavant, la communauté manifestait par des fêtes sa conscience collective, libérait par des jeux l'excès de ses jeunes forces, à l'endroit même où elle tenait ses réunions religieuses, judiciaires, politiques, marchandes : au cimetière.

Le cimetière était l'endroit de promenade, de rencontre et de réjouissance. Il tenait lieu du « mail ». Il l'est resté dans la Bretagne d'Anatole Le Braz : « Jeune homme, c'est sous les ormes ou les ifs du cimetière qu'il donnera rendez-vous après vêpres à la jeune fille dont il aura "désir", attendra, les jours de pardon, qu'il l'invite à la promenade ou à la danse¹²¹. »

Les condamnations des synodes, répétées inutilement pendant des siècles, nous apprennent donc que les cimetières ont toujours servi aux plaisirs, aux jeux qui eux-mêmes accompagnaient les marchés et les foires.

En 1231, le concile de Rouen défendait, « sous peine d'excommunication, de danser (*choreas*) au cimetière ou dans l'église ». Défense qu'on retrouve presque inchangée en 1405 : interdiction à toute personne de danser au cimetière, d'y jouer à un jeu quelconque ; défense aux mimes, aux jongleurs, aux montreurs de masques, aux musiciens populaires, aux charlatans d'y faire leurs métiers suspects¹²². Le cimetière des Innocents était, aux XVII^e et XVIII^e siècles, une sorte de galerie marchande : les badauds s'y promenaient comme dans les galeries du palais de la Cité, où on trouvait aussi libraires, merciers, lingères. Lieux également publics, le palais de justice et l'église attiraient également boutiques et chalands. Deux des quatre charniers devaient leur nom aux commerces qui s'y faisaient : le charnier des lingères et le charnier des écrivains (c'est-à-dire des écrivains publics). « Sous les

voûtes d'une toise et demie de large... se trouvent une double rangée de boutiques d'écrivains, de lingères, de libraires et de revendeuses à la toilette. » Berthaud citait :

Les cinq cents badineries
Que l'on voit sous les galeries¹²³.

« Au milieu de cette cohue, on venait procéder à une inhumation, ouvrir une tombe et relever des cadavres qui n'étaient pas encore consommés, où, même dans les grands froids, le sol du cimetière exhalait des odeurs méphitiques. » Ce texte de 1657 montre que cette promiscuité n'était plus toujours appréciée. Les flâneurs s'amusaient du pittoresque des petits métiers : « Je l'ai mené aux charniers des Saints-Innocents où je lui ai montré les illustres secrétaires de ce pays-là, je lui ai fait entendre la lecture d'une lettre de haut style de ces messieurs. Je lui ai fait considérer une servante qui a fait reformer un mémoire pour ferrer la mule [faire danser l'anse du panier] » (Berthaud).

« C'est dans des charniers et le long des piliers que l'on trouve certains écrivains qui sont fort connus de ceux qui ne savent pas écrire. »

Ces promenades étaient souvent mal fréquentées. Déjà en 1186, d'après Guillaume le Breton, le cimetière des Saints-Innocents était connu comme un lieu de prostitution (*meritricabatur in illo*). C'est pourquoi Philippe le Bel fit consolider son enceinte effacée. Du temps de Rabelais, les Innocents n'avaient pas meilleure réputation : « C'était une bonne ville [que Paris] pour vivre, mais non pas pour mourir », à cause des « guenaulx, clochards, pouilleux » qui hantaient jour et nuit son cimetière.

On les retrouve au XVIII^e siècle : « Les pauvres gens y séjournaient, y produisaient des ordures, maladies et contagions et se livraient à toutes sortes d'excès. » « Les fripons étaient aussi sûrs d'y rencontrer un asile le

soir que dans la journée des dupes, des innocents selon un vieux jeu de mots¹²⁴. »

A ces époques où le guet, la police, contrôlaient mal et par accès les classes dangereuses, les gueux cherchaient refuge et profit dans les lieux publics, églises et cimetières, là où s'étaient installées tavernes et boutiques.

Marché, endroit des annonces, des criées, des proclamations et des sentences, espace destiné aux rassemblements de la communauté, lieu de promenade, de jeux, de mauvaises rencontres et de méchants métiers, le cimetière était simplement la grand-place. De la place il avait la fonction : le lieu public par excellence, le centre de la vie collective. De la place il avait aussi les formes, les deux formes connues de l'urbanisme médiéval et du début des temps modernes : le foirail et la cour carrée.

C'est sans doute l'installation du marché qui a provoqué, à partir du XII^e et du XIII^e siècle, l'élargissement de certains cimetières, noté plus haut à la suite de A. Bernard et de G. Le Bras : ils ressemblaient alors aux grands carrefours des villes du Moyen Age, dominés au centre par une croix monumentale : croix hosannière, croix de carrefours.

Est-ce le charnier ou le cloître qui a servi de modèle à la place carrée ou rectangulaire, flanquée de galeries marchandes, la piazza major d'Espagne, la place des Vosges ou les galeries du Palais à Paris ? Les habitants des villes, grandes ou petites, du XVI^e au XVIII^e siècle ont aimé enfermer leur vie publique dans ces espaces clos, dont certains, comme les Innocents, étaient des cimetières. Après leur destruction, les Innocents ont été remplacés comme endroit de flâneries et de plaisirs par une autre cour rectangulaire, celle du Palais-Royal. Les galeries du Palais-Royal seront à leur tour, au XIX^e siècle, remplacées par les Grands Boulevards, signe d'une transformation de l'homme des villes et de sa sociabilité. Il préfère l'espace ouvert et linéaire du boulevard, où s'installent les « terrasses » des cafés, à l'espace clos et carré. Peut-être

reste-t-il quelque chose du goût ancien dans les passages couverts de l'urbanisme du ^{xix}^e siècle.

Dans les bourgs, les petites agglomérations mi-rurales mi-urbaines, au ^{xvii}^e siècle, la place de la Baillie ou des Halles prolongea le cimetière voisin. Ils finirent par s'en détacher, quand une évolution inégale, commencée à la fin du ^{xvi}^e siècle à certains endroits, sans caractère de généralité, détachera le cimetière de l'église, comme nous le verrons au chapitre 6 de ce livre, « le Reflux ». Elle aura aussi pour effet d'affaiblir le rôle laïc du cimetière, là où il n'était pas soutenu par une puissante tradition comme à Paris, aux Innocents. Alors la fonction de lieu public a passé du cimetière à la place voisine. Mais pendant très longtemps, avant d'être isolé, le cimetière a été la grande place publique.

L'église remplace le saint. Quelle église ?

Beaucoup de ce qui a été dit du cimetière et de son caractère public s'applique aussi à l'église. L'un et l'autre étaient à la fois maison des morts et des vivants. Ils le furent au début grâce à la dévotion aux reliques des saints, à leurs *memoria*. Dans la suite, à partir du XII^e siècle, ils demeurèrent proches, mais la piété a changé de motif. Le même sentiment qui attirait les sarcophages des premiers âges chrétiens vers les *martyria* a toujours poussé les hommes du second Moyen Age à élire sépulture dans l'église ou à côté d'elle. Toutefois ce n'est plus la mémoire de tel saint qui fut alors recherchée, c'est l'église elle-même, parce qu'on y célébrait la messe, et l'endroit le plus apprécié était l'autel, non pas la confession d'un saint, mais la table du sacrifice eucharistique.

L'enterrement *apud ecclesiam* a remplacé l'enterrement *ad sanctos*.

Ce changement est d'autant plus remarquable qu'à l'époque où il s'effectuait, la dévotion aux saints a connu une nouvelle faveur. J. Le Goff a distingué deux poussées dans l'histoire du culte des saints¹²⁵. L'une au haut Moyen Age, que manifestent les premières hagiographies fabuleuses, l'autre à partir du XIII^e siècle, avec la Légende dorée et les merveilleuses anecdotes d'un art friand de pittoresque folklorique. La première période coïncide avec le succès de l'enterrement *ad sanctos* ; la seconde n'a pas eu d'effets directs dans les usages funéraires et n'a pas influencé l'attitude envers les morts. A s'en tenir à la lecture des testaments, on ne soupçonnerait pas la popularité du folklore des saints à la fin du Moyen Age. Un seul aspect de cette dévotion y apparaît : le pèlerinage après la mort.

Dans ce cas, le testateur demande qu'un mercenaire fasse, à sa place, pour le repos de son âme, le pèlerinage où il n'a pu aller de son vivant et dont il fixe le but et le prix : l'usage voulait que le montant fût versé au retour du pèlerin, sur la foi d'un certificat dressé par le clergé de l'église visitée. Un testament de 1411 d'un procureur au parlement de Paris prévoit « un voyage et pèlerinage qui était à faire par Mad. compaigne et espouse et moy à Notre-Dame de Boulogne sur la mer et encore à Notre-Dame de Montfort, à Saint-Corne et Saint-Damien de Lusarches. Pour ce qu'on m'a donné à entendre que Mad. compaigne avait dévotion de faire un voyage à Saint-Jacques en Galice, combien qu'elle ne m'avait rien dit ni déclaré et que je n'y feusse point consenti, toutes voies je veux que l'on y envoie messenger certain qui de ce rapportera lettre de certification ». A. Le Braz cite des pèlerinages posthumes de ce genre dans la Bretagne du XIX^e siècle¹²⁶.

On va donc toujours prier sur le tombeau d'un saint auprès de reliques vénérées, mais on se préoccupe moins de se faire enterrer à côté. Cette deuxième époque du culte folklorique des saints ne pénètre pas aussi loin que la première dans la sensibilité religieuse. Sans doute s'accompagne-t-elle déjà d'une réaction cléricale de méfiance et commence-t-elle à paraître suspecte. Un secrétaire de la reine Isabeau, chanoine dans plusieurs églises, prévoit dans son testament de 1403, au cas où il mourrait loin de chez lui, comment disposer alors de son corps. Ses préférences varient selon le titre de l'église du lieu de son décès. Il demande d'abord le chœur, ou si ce n'est pas possible, la nef devant l'image de Notre-Dame. Toutefois si l'église du lieu de son décès est dédiée à un saint autre que la Vierge, le testateur renonce à postuler le voisinage de l'autel majeur, le chœur ou la chapelle du saint ; ce précurseur des réformes demande d'être enterré alors dans la nef devant le crucifix. Ainsi, dans l'ordre des préférences : le chœur, la statue de la Vierge, le crucifix, qui passent avant le saint¹²⁷. De moins pointilleux ont aussi cessé de chercher pour leur corps mort la protection d'un saint

autre que Notre-Dame ou le patron de leur confrérie. L'église l'emporte désormais sur d'autres considérations. Elle est l'image que le testateur associe tout naturellement à son corps. Ainsi un conseiller du parlement de Toulouse en 1648 : « Je donne mon âme à Dieu, je laisse mon corps en l'église des Augustins [et non pas à la terre] et en la sépulture des miens. »

Ce déplacement de la piété ne change guère l'attitude devant les morts ni ses manifestations : *l'église a seulement remplacé le saint*. On choisit l'église comme autrefois on choisissait le saint. La différence est grande pour l'histoire du sentiment religieux ; elle est bien mince pour l'histoire du sentiment de la mort.

Le problème devient donc de savoir quel motif dictait le choix d'une église, d'un certain emplacement dans une église ou d'un cimetière. Les testaments permettent de répondre à ces questions : l'élection de sépulture est l'une de leurs raisons d'être. Mais les testateurs n'ont pas non plus ignoré certaines indications du droit canon.

Au début, l'église cémétériale était celle d'une abbaye vénérée pour ses reliques ou ses tombeaux. Le saint s'effaça ensuite devant l'abbaye : l'usage voulut qu'on soit enterré dans un moustier. C'est la seule précision que donne Roland quand il souhaite que Charlemagne puisse retrouver son corps mort et ceux de ses compagnons.

Des intérêts matériels non négligeables entrèrent également en jeu, car le défunt fut bientôt mis dans l'obligation de prévoir dans son testament des legs en faveur de l'abbaye qu'il avait choisie. Aussi les évêques prétendirent-ils enlever aux abbayes le monopole des enterrements et même le réserver au cimetière de leur église cathédrale – d'abord prévu hors les murs et ensuite rattaché à une paroisse ou à l'église épiscopale. « La sépulture des morts doit être célébrée là où est le siège de l'évêque. » Si le cimetière épiscopal est trop éloigné du lieu du décès, l'inhumation se fera dans une communauté de chanoines, de moines ou de moniales, afin de profiter de l'intercession des prières des

religieux. C'est seulement si aucune de ces deux éventualités n'a pu être retenue que les Pères du concile de Tribur en 895 autorisent l'enterrement sur place, dans l'ancien oratoire qui est devenu l'église paroissiale, là où le défunt payait la dîme. L'enterrement dans l'église rurale n'est intervenu que quand on a renoncé à imposer le cimetière épiscopal. Dans les Pyrénées, on a conservé le souvenir du temps où on venait de toute une vallée enterrer ses morts dans un cimetière comme celui de Saint-Savin (près de Pau).

Et pourtant le droit reconnaît bien à chacun la liberté de choisir le lieu de sa sépulture. Quelque incertitude a cependant pesé sur le cas de la femme mariée. D'après le décret de Gratien, « la femme doit suivre son mari et dans la vie et dans la mort ». Au contraire d'après un décrétale d'Urbain II : la mort émancipe la femme de son mari.

La question s'est posée de savoir ce qu'il advenait quand le défunt n'avait pu exprimer sa volonté. Le droit prescrit alors qu'il soit inhumé auprès de ses parents (*in majorum suorum sepulcris jacet*). Dans le cas toujours significatif de la femme mariée, celle-ci ou bien est enterrée avec son mari, ou bien à l'endroit désigné par le mari, ou bien près de ses propres ancêtres.

On pouvait craindre que les familles ne se réclamassent des précédents pour disposer de leur sépulture comme d'une possession transmissible par succession. C'est pourquoi le choix de l'église paroissiale était recommandé. Ainsi Hincmar :

« Aucun chrétien ne doit imposer sa sépulture comme s'il la tenait par héritage (*hereditario jure*) ; mais qu'ils soient enterrés dans l'église paroissiale aux endroits désignés par les sacerdotes [les évêques]¹²⁸. » Cette incertitude de la coutume s'explique par le souci de ne pas frustrer la paroisse des droits funéraires. Celle-ci devait toujours en toucher une « juste part », fixée par la coutume, parfois après de longs procès, lorsque l'un de ses paroissiens avait choisi sa sépulture dans une autre église. En outre, à partir du ^{xvii}^e siècle au moins, les corps pouvaient être présentés

à l'église paroissiale avant d'être transportés à celle de la sépulture. Enfin c'était le fossoyeur de la paroisse qui était nommé sur les registres, si l'inhumation avait lieu ailleurs (xvii^e-xviii^e siècles). La législation ecclésiastique a donc hésité entre la préférence à la famille ou à la paroisse.

La pratique reflète la même hésitation que le droit. Au début, les chevaliers de *la Chanson de Roland*, et encore ceux des romans de la Table ronde ne se préoccupaient pas de sépulture familiale : ni Roland ni Olivier ne manifestèrent le moindre désir de reposer auprès de leurs parents, auxquels ils n'ont d'ailleurs jamais pensé avant de mourir. Les chevaliers de la Table ronde souhaitaient être enterrés à l'abbaye de Calamoth auprès de leurs compagnons d'armes.

A partir du xv^e siècle, la plupart des testateurs veulent être enterrés dans l'église ou le cimetière où des membres de leur famille ont déjà reçu la sépulture, *près du mari, de la femme, parfois des enfants* déjà morts – soit à l'église : « en l'église de M^{gr} saint Eustache, au lieu où sont ma très chière compaigne et espouse et mez enfans dont Dieu ait les âmes » (1411) ; deux époux demandent dans leur testament qu'ils soient enterrés proches l'un de l'autre en l'église Saint-Médéric, leur paroisse (1663) ; – soit au cimetière : la veuve d'un marchand, « au cymetière de l'église Saint-Gervais, sa paroisse, au lieu et endroit où deffunt son mari a esté mis en sépulture (1604) ; un paroissien de Saint-Jean-en-Grève, « au cymetière des Saints-Innocents à l'endroit où sa femme et ses enfants décédés sont inhumés et enterrés » (1609) ; un maître savetier de la paroisse Saint-Martial « désire son corps mort estre inhumé et enterré au cimetière des Saints-Innocents près le lieu où est enterrée sa défunte femme et ses enfans » (1654)¹²⁹.

Près des parents et de l'époux, à la fois, à l'église comme au cimetière : « à l'église abbatiale de Saint-Sernin (Toulouse), en la sépulture où sont

ensevelis nos aïeul, aïeule, père, mère, frère et sœur, et mes deux femmes » (1600) ; « à l'église Saint-Étienne-du-Mont, au lieu où sont enterrés ses parents et son mari et autour de leurs enfans » (1644). *Près des parents, sans référence à l'époux* : un conseiller du duc d'Orléans, paroissien de Saint-Nicolas-des-Champs, « au cimetière des Saints-Innocents, au lieu où sont enterrés ses pères, mères et frères » ; « en l'église [Saint-Séverin] dans la sépulture de ses ancêtres » (1690) ; « dans la cour de l'église Saint-Germain-le-Vieil où sont mes deux sœurs » (1787)¹³⁰. Les derniers testateurs sont peut-être des célibataires ? Cependant des veuves préfèrent carrément la sépulture de leurs parents à celle de leurs époux : « en l'église Saint-Jacques-de-la-Boucherie, sa paroisse, au lieu où est enterrée sa défunte mère » (1661) ; « eslis [sa sépulture] au cimetière de l'église des Saints-Innocents à Paris près le lieu où furent sépulturez son père et sa mère » (1407).

Un testament olographe de 1657 montre la même hésitation entre la sépulture du conjoint ou celle des parents : « J'ordonne que ma sépulture soit au lieu et endroit où ma femme désirera être enterrée. » Le défunt sera donc dans ce cas enterré à l'endroit fixé par le survivant, sauf si des circonstances s'opposent à cette volonté, et dans ce cas, « au cimetière à l'endroit où mon père, ma mère et anciens parents sont enterrés¹³¹. »

L'église est donc presque toujours choisie pour une raison de famille, pour être enterré soit auprès de ses parents, soit, le plus souvent, auprès de son époux et de ses enfants. L'usage devient général à partir du xv^e siècle et il traduit bien les progrès d'un sentiment qui survivait à la mort ; peut-être, d'ailleurs, est-ce au moment de la mort qu'il a commencé à s'imposer à la conscience claire : si la famille jouait alors un rôle faible dans le temps banal de la vie quotidienne, aux heures de crise, quand un danger exceptionnel menaçait l'honneur ou la vie, elle reprenait son empire et imposait son ultime solidarité jusqu'après la mort. La famille eut ainsi raison des fraternités guerrières qui unissaient dans leurs cimetières les chevaliers de la Table ronde, parce que leur

vraie famille était leur compagnonnage. Elle s'est, au contraire, accommodée des fraternités de métier, parce qu'époux et enfants reposaient ensemble dans la chapelle de la confrérie.

Il arrivait toutefois que le testateur préférât un autre voisinage que celui de sa famille, en particulier quand il était célibataire, l'attraction des parents apparaît moins forte que celle des époux et enfants dans le cas d'un homme marié. Il choisissait ailleurs, un oncle qui avait été son bienfaiteur, sorte de père adoptif, comme ce marchand tapissier de 1659 qui veut reposer « sous la tombe de feu le sieur de la Vigne, son oncle ». Il choisissait aussi un ami ; c'est le rêve de Jean Regnier :

Aux Jacobins eslis la terre
En laquelle veuil estre mis,
Pour ce qu'aux Jacobins d'Aucerre
Gisent plusieurs de mes amis ¹³².

A vrai dire, l'ami charnel était aussi un cousin, un parent éloigné. Il est un peu comme « le frère » dans les sociétés archaïques. Cela apparaît dans les testaments comme celui de ce président du parlement de Paris de 1413 : il élit sa sépulture dans une chapelle où reposent « feu son père et ses autres amis ». Il est très fréquent, du ^{xv}^e au ^{xvii}^e siècle, que des fondations pieuses soient destinées au salut de son âme, de sa femme « conjointement ensemble et de tous leurs amis ¹³³ ».

Un notaire, en 1574, a choisi « près les sépultures de feu maistre François Bastoneau [aussi notaire], son cousin et bon ami ». L'amitié n'était pas seulement, comme chez les adultes de notre temps, un agrément de la vie de relations, elle était ce qu'elle est toujours aujourd'hui pour l'enfant et l'adolescent, mais qu'elle n'est plus pour l'adulte, un lien solide comparable à l'amour, si fort que parfois il résiste aussi à la mort. On l'observait dans toutes les conditions, même les plus humbles. La bailleuse de chaises de l'église de Saint-Jean-en-Grève était,

en 1642, veuve d'un soldat au régiment de Piémont ; elle veut que son corps gise « au petit cymetière proche l'église Saint-Jean [une bonne place] joignant la fosse de la femme de Jacques Labbé, sa bonne amie¹³⁴ ».

A la famille, aux amis charnels, on peut au xvii^e siècle préférer l'ami spirituel, le confesseur. On ne se contente pas de l'avantager par quelques legs comme c'était l'usage, on veut encore reposer sous son ombre, tel ce médecin parisien dans un testament olographe de 1651 : son corps mort sera inhumé en l'église Saint-Médard, « proche le confessionnal de monsieur Cardos ». Ici le confesseur du xvii^e siècle a remplacé le saint du haut Moyen Age : il était de son vivant vénéré comme un saint.

Il arrive enfin que les serviteurs souhaitent demeurer après la mort auprès de leurs maîtres : « Le plus près que faire se pourra de la tombe de feu sire Pierre de Moussey et sa femme, en leur vivant bourgeois de Paris, qui furent ses maître et maîtresse, que Dieu absolve » (xvi^e siècle). « En l'église Sainte-Croix-de-la-Bretonnière, proche la sépulture de la fille de son maître » (1644). Le plus souvent les maîtres sont les exécuteurs testamentaires de leurs serviteurs, et ceux-ci leur laissent le choix de leur sépulture¹³⁵.

Aux solidarités terrestres, familiales ou plus traditionnelles, on préféra dans certains cas, plus nombreux aux xvii^e et xviii^e siècles, la famille spirituelle, la paroisse : effet du concile de Trente qui avait voulu rendre à la paroisse la fonction qu'elle avait (ou aurait) perdue au Moyen Age, et surtout aux xiv^e et xv^e siècles : « Je désire et veut mon corps être inhumé dans l'église de Monseigneur Saint-Jehan-en-Grève, ma paroisse. »

Des testateurs ingénieux combinaient la paroisse et une autre église de leur choix : « Veult et entend son corps mort estre inhumé et enterré en l'église collégiale *Mons. Saint-Médéric* à Paris au cœur d'icelle sa paroisse, en la fosse où deffunt honorable homme Thibault, le sieur son

mari, a esté enterré. » C'est une veuve, devenue après la mort de son mari « l'une des bonnes femmes de la chapelle Saint-Étienne-et-André ». Elle doit cependant avoir une dévotion particulière pour l'église Saint-Jean, comme elle ajoute : « Veult et entend que, auparavant son enterrement, son corps soit porté en l'église Saint-Jehan-en-Grève où il sera dit un service complet, auquel enterrement et convoi assisteront les curés, vicaires, prêtres et clerks du cœur de Saint-Jehan, MM. les chanoines et chapelains ordinaires de lad. église Saint-Médéric », c'est-à-dire les clergés des deux églises (1606)¹³⁶.

Cependant, la restauration paroissiale de la Contre-Réforme n'a pas, au moins jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle, éliminé l'attachement traditionnel aux communautés religieuses (jacobins, carmes), comme nous le verrons plus loin à l'aide de documents toulousains.

Où dans l'église ?

Une fois l'église choisie, pour des raisons de famille et de piété, la question se posait de fixer la place où on demandait à être enterré : dans l'église même ou au cimetière, et surtout à quel endroit.

Si quelques-uns laissent le choix à leur exécuteur testamentaire, la plupart se donnent beaucoup de peine pour décrire des repères faciles à reconnaître et ainsi mieux situer l'emplacement qu'ils souhaitent. Il s'agissait, en général, de préciser le lieu où se trouvait la sépulture familiale à côté de laquelle le testateur voulait être inhumé. La plupart du temps, elle n'était pas apparente. L'usage n'a pas été général jusqu'à la fin du XVIII^e siècle de toujours signaler par une inscription l'endroit exact de la sépulture : l'habitude d'entasser les corps, de les superposer, de les déménager, ne permettait d'ailleurs pas de généraliser cette pratique, réservée seulement à quelques tombeaux. Il n'y avait pas de

cadastre du sous-sol funéraire. Ainsi les obituaires, où les moines du Moyen Age inscrivaient les anniversaires des défunts bienfaiteurs du couvent, désignaient-ils vaguement le lieu des sépultures : Anniversaire de C.A., chanoine de Limoges, « qui est enterré dans notre cloître contre le mur ou un pilier¹³⁷ ». Il fallait donc que le testateur donne les coordonnées d'un lieu qu'il était souvent seul à connaître : au couvent des jacobins, dans la chapelle où ont été inhumées sa femme, sa sœur, la femme de son père : « laquelle chapelle est à main droite quand on va de la nef dans le chœur » (1407). Dans l'église des frères Minimes de Saint-François à Blois, « au lieu qu'elle dit avoir montré à sa cousine la greffière » (xvi^e siècle) ; « entre le pilier où est l'autel de l'Annonciation et celui d'en dessous contre lequel est le banc de Pierre Feuillet » (1608) ; « en la nef de leur grande église de Paris, du côté destre... au lieu que j'ay montré à mon frère » ; « à Saint-Denis, devant l'image de la Vierge » ; « près du lieu où se place monsieur le Doyen de Paris les dimanches au matin, à la procession ordinaire » (10 août 1612) ; « en l'église Saint-Nicolas-des-Champs... au pilier cinquième » (1669) ; « en l'église des pères Carmes de la place Maubert en la sépulture de ses ancêtres qui est en la chapelle Saint-Joseph sous une grande tombe [la présence « d'une grande tombe » qui comportait certainement une inscription ne suffisait donc pas à assurer le repérage de la fosse] qui aboutit au marchepied qui soutient le balustre de l'autel de la chapelle, tirant du côté droit¹³⁸ » (1661).

On n'était pas toujours sûr de pouvoir être enterré exactement à l'endroit ainsi désigné, même si le curé et les marguilliers avaient bien donné (ou cédé) leur accord : des sépultures plus récentes et non encore « consumées » occupaient peut-être le sol. Aussi était-ce un voisinage plutôt qu'un endroit très précis qu'on demandait : « à l'église du Val-des-Écoliers, en la place ou joignant de feu Madame sa femme » (1401) ; « aux Innocents, près du lieu où furent sepulturez son père et sa mère, ou autre lieu près d'iceluy » (1407) ; « le plus près que faire se pourra de la

tombe... » (xvi^e siècle) ; « la fosse de mesd. pere et mère qui est emprès le mur de l'église, du côté senestre ainsi comme l'on entre » (1404)¹³⁹. On trouve sous la plume des testateurs ou des clercs qui rédigeaient les testaments des expressions comme : *proche* le lieu où est enterré..., *proche* la chapelle – en anglais *beneath*. Cette approximation est le cas le plus fréquent, mais elle souffre des exceptions : quelques-uns mettent les points sur les *i* : « au lieu et endroit où » (1657), « au même endroit où est enterré Madame ma mère » (1652).

Un testateur du xv^e siècle s'est donné beaucoup de peine pour déterminer en géomètre le lieu de sa sépulture : « à la croix obtenue en reliant par deux traits d'une part le crucifix à l'image Notre Dame, d'autre part les autels de saint Sébastien et de saint Dominique » (1416)¹⁴⁰.

L'emplacement le plus recherché et le plus coûteux est le chœur, près de l'autel où on dit la messe, là où le prêtre récite le *confiteor*. Telle est bien la raison de l'enterrement *apud ecclesiam* : le sacrifice de la messe, plutôt que la protection des saints. « Son corps il veut gesir en l'église de la Terne qui est de l'ordre des Célestins au diocèse de Limoges et estre dedans le cuer de lad. église, assez près [c'est-à-dire très près] du grand autel au costé joignant du mur » (1400). Un médecin de Charles VI : *in choro dictae ecclesie ante magnum altare* (1410). « Au chœur de l'église des frères Minimes de Saint-François à Blois, près le maître autel » (xvi^e siècle). « Dans le chœur de l'Hôtel-Dieu de ceste ville de Paris » (1662). Un maître des requêtes : « être porté en l'église du Boulay et estre enterré en icelle au cœur de lad. église » (1669).

Il arrivait qu'on ne dît pas toujours la messe paroissiale à l'autel majeur, aussi ce testateur veut-il être inhumé « en l'église Saint-Merry en la chapelle où l'on dit la messe de la parroche » (1413). Au xvii^e siècle, cet autel était celui du Saint Sacrement ; « sous ce tombeau repose le corps de messire Claude d'Aubray, en son vivant chevalier », mort le 31 mai 1609 à 83 ans, « ayant en terre une entière et singulière dévotion

au précieux corps de N.-S., a désiré au jour de son deceds être mis et ensepulturé auprès d'iceluy Saint Sacrement, afin d'obtenir miséricorde par les prières des fidèles qui se prosternent et s'approchent de ce très saint et vénérable Sacrement et ressusciter avec eux en gloire¹⁴¹ ».

Après le chœur, le lieu le plus recherché était la chapelle de la Vierge ou son « image ». La famille de la veuve de Guillaume des Bordes, chambellan, tué à Nicopolis, avait sa sépulture « en l'église du prieuré de Saint-Didier aud. Brugères, en la chapelle Notre-Dame » (1416). On pouvait être enterré devant la chapelle et non dedans : ainsi cette veuve en première noce d'un bourgeois de Paris, « à présent femme d'un chirurgien du Roy », « désire son corps mort être enterré en l'église Saint-Jacques-de-la-Boucherie, sa paroisse, devant la chapelle de la Sainte Vierge, au lieu où est enterré deffunte sa mère » (un cas de préférence des parents à l'époux) (1661). Cet autre testateur : « en l'église abbatiale de Saint-Sernin près de la chapelle Notre-Dame » (1600).

On choisit aussi d'être enseveli devant l'image Notre Dame, comme ce vigneron : « en l'église dud. Montreuil au même endroit où sa chère femme était enterrée, qui est devant l'image de la Vierge » (1628). Ou encore : « vys à vys de l'image Notre Dame qui est en lad. église ». Un secrétaire du roy : « Je veux et entends que mon corps soit enterré à l'église Saint-Jehan-en-Grève, ma paroisse, en laquelle j'ay esté second marguillier lorsque M. le marquis d'Estrées était le premier [une belle promotion !] et ce devant l'image de la Vierge, à l'endroit de la chapelle (...) où feu M^{lle} Damond ma femme a esté enterrée » (1661).

Il y avait aussi une image de Notre Dame dans les cimetières, aux Innocents : « En ce cimetière est une tournelle en lieu d'un tombel où il y a une ymage de Notre Dame entaillée de pierre, moult bien faite, laquelle tourelle ung homme fist faire sur sa sépulture parce qu'il s'estait vanté en son vivant que les chiens ne pisseront point sur sa sépulture. » Au xvi^e siècle, on élisait sa sépulture « devant l'image de la Belle Dame »,

« à côté l'image Notre Dame », aux Innocents. En 1621, « au cymetière des Saints-Innocents au-devant de l'autel de la Vierge Marie aud. lieu » ; « au cymetière des Saints-Innocents devant la chapelle de la Vierge Marie qui est au milieu du cimetière¹⁴² ».

Les autres saints étaient beaucoup plus rarement désignés : encore les vénérail-on parfois comme patrons des confréries auxquels la chapelle était dédiée : la femme d'un jardinier : « en l'église Saint-Gervais vys à vys de la chapelle Saint-Eutrope » (1604) ; un procureur du Châtelet, en la chapelle Saint-Joseph, en 1661, époque du développement de la dévotion à saint Joseph comme patron de la bonne mort. La chapelle de la Résurrection en 1647 était choisie pour la même raison.

Après le chœur, la chapelle ou l'image de la Vierge, on trouve comme lieu d'élection de sépulture, à partir du xv^e siècle et encore au xvii^e siècle, le crucifix. Un curé de 1402 a précisé qu'il tenait à être à la fois *ante crucifixum et ymaginem beate Marie*. On pouvait aussi avoir la chance que le crucifix fut dans le chœur : « sous le crucifix du cœur » (1690). En général, le crucifix était suspendu entre la nef et le chœur. Un bourgeois de Paris de 1660 « désire son corps mort estre enterré en l'église Saint-Germain-de-l'Auxerrois sa paroisse aux pieds du crucifix ». Le crucifix pouvait être aussi à l'emplacement du banc de l'œuvre. Des fidèles, sans doute d'anciens marguilliers, le choisissaient pour leur dernière étape. Un boulanger et sa femme, « en l'église de la Madeleine devant l'œuvre de lad. église » (1560) ; « à Saint-Médériq ma paroisse devant la chaire des fondateurs où sont mes pères et mères¹⁴³ » (1649).

Nous avons vu plus haut que des croix servaient de repères dans les cimetières. Les testateurs les indiquaient souvent comme référence topographique pour désigner le lieu de leur sépulture : « entre la croix et l'orme du cymetière de l'église Saint-Gervais », demandent un marchand de Paris et sa femme (1602).

Enfin l'une des localisations fréquentes était, au xvii^e siècle, le banc que la famille avait dans l'église. On demandait que son corps reposât

près de l'endroit où, vivant, on assistait à la messe, « dans la nef près de son banc situé au bas de l'église contre l'un des piliers de la tour du côté des fonts » (1622) ; un sergent à verge du Châtelet et sa femme, « en l'église Saint-Nicolas-des-Champs leur paroisse au-devant de leur banc en lad. église » (1669). Une famille passe contrat en 1607 avec la fabrique de l'église pour « faire mettre une tombe au devant dud. banc pour se faire inhumer, lui, sa femme, et ses enfants » ; un autre, « en l'église de Saint-Jehan-en-Grève sa paroisse, auprès de son banc¹⁴⁴ » (1628-1670).

Chose curieuse, les protestants parisiens, sous le régime de l'Édit de Nantes, partageaient la même dévotion envers l'endroit d'où, de leur vivant, ils suivaient la liturgie : Anne Gaignot, femme de Nicolas I^{er} de Rambouillet, morte en 1684, a demandé à être enterrée à côté du temple de Charenton, dans le vieux cimetière, près de ses pères et mères « vis-à-vis de la place où elle se mettait dans le temple¹⁴⁵ ».

On trouve dans les testaments d'autres désignations qui sont plus exceptionnelles et moins significatives : « en dessous du bénitier » (1404), *prope piscinam* (1660)¹⁴⁶.

D'une manière générale, on est frappé par le fait que les élections de sépulture les plus répandues du xv^e au xvii^e siècle étaient surtout dictées par la dévotion à la messe et au Christ sur la croix.

Le choix de l'emplacement ainsi désigné par les testateurs restait subordonné à l'approbation du clergé et de la fabrique. C'était presque toujours affaire d'argent, mais les testateurs les plus avisés prévoyaient des destinations de remplacement qui sont intéressantes aussi pour comprendre la relation psychologique entre l'enterrement à l'église et au cimetière : « en l'église Saint-Eustache ; si les marguilliers n'y consentent pas, en la fosse aux pauvres des Innocents » (1641) ; « en l'église Minimes... suppliant le curé de Saint-Mederiq, son très honoré pasteur, d'agréer cette disposition » (1648) ; « en l'église parochiale en laquelle led. testateur décédera sy commodément faire se peut, synon au

cimetière » (1590) ; « en l'église de l'Hôtel-Dieu... si telle chose se peut, ou autrement en telle église ou cymetier que dame Marg. Picard ma nièce choisira » (1662) ; « en l'église des religieux capucins... les suppliant de l'avoir agréable » (1669) ; « dans la chapelle Notre-Dame-des-Suffrages du Taur (à Toulouse) si M. le Recteur de lad. église l'agrée, sinon dans le cimetière de lad. paroisse » (1678).

On ne se résout donc ici au cimetière qu'à défaut de l'église. Toutefois certains testateurs choisissaient volontairement le cimetière par humilité. Claude de l'Estoile, écuyer, seigneur de Soussy, « se reconnaissant un très grand pécheur, ne désire pas estre enterré dans l'église, se reconnaissant indigne, mais seulement dans le cimetière de sa paroisse » (1652). Au cimetière, cela voulait dire quelquefois dans la partie noble, dans les charniers : « Laure de Mahault désire son corps estre enterré au cimetière tenant au charnier de l'église Saint-Jehan sa paroisse » (1660) ; « sous les charniers de la paroisse Saint-Cosme » (1667). Cela voulait aussi dire dans la fosse commune : un avocat du Châtelet, en 1406, « en la grande fosse aux pauvres » ; Geneviève de Quatrelivres, en 1539, « à la fosse aux pauvres au cimetière des Saints-Innocents », comme son père¹⁴⁷. On verra (3^e partie) que l'inhumation dans les cimetières des gens de qualité, toujours exceptionnelle, deviendra plus fréquente dans la seconde moitié du xviii^e siècle, signe d'un changement qui annonce l'abandon des sépultures dans les églises¹⁴⁸.

**Qui à
l'église ? Qui au cimetière ? Un exemple
toulousain**

Il semble d'après ce que nous venons de voir que, du ^{xv}^e au ^{xvii}^e siècle, le lieu souhaité de la sépulture était l'église. C'est bien ce que dit Furetière, dans la notice de son dictionnaire au mot « cimetière » : « Autrefois on n'enterrait personne dans les églises, mais dans les cimetières. Aujourd'hui, ils ne sont guère que pour le peuple. »

Mais qu'était le peuple ? Regardons comment se répartissaient les sépultures. Nous le pouvons grâce aux registres paroissiaux qui donnent le lieu de chaque sépulture, même si celle-ci n'a pas été faite dans la paroisse.

J'ai choisi les registres de trois paroisses de Toulouse, pendant les dernières années du ^{xviii}^e siècle, à la charnière du ^{xvii}^e et du ^{xviii}^e siècle : l'une est Saint-Étienne, la cathédrale, au cœur de la cité médiévale, où les nobles, les officiers, les capitaines, les riches marchands résidaient encore, plus nombreux qu'ailleurs ; ensuite la Dalbade, en plein quartier d'artisans et de gens de métier, mais aussi d'officiers du parlement ; enfin, moins populaire que la Dalbade, moins aristocratique que Saint-Étienne, l'abbaye de la Daurade occupait une place à part¹⁴⁹.

Les registres permettent de séparer les sépultures à l'église de celles du cimetière. Nous allons d'abord envisager le cas des sépultures de paroissiens hors de leur paroisse. La question n'a de sens que pour les sépultures à l'église : car les inhumés du cimetière étaient tous de la paroisse.

Le tableau I (p. 88) montre le nombre élevé des enterrements hors de la paroisse. Je ne serais pas surpris qu'il fût plus élevé à Toulouse qu'à Paris, après une lecture non exhaustive de testaments parisiens de la même époque. A Paris, l'enterrement hors de la paroisse n'était pas recommandé, sauf quand il s'agissait d'une sépulture familiale.

D'une paroisse à l'autre on observe de grandes différences : 62 % des enterrements de la Dalbade se font dans la paroisse (église et cloîtres), contre 11 % à la Daurade. Dans la paroisse la plus populaire, plus de la moitié des enterrements se faisaient dans l'église paroissiale. Dans les

paroisses moins populaires, on cédait plus au prestige d'autres sanctuaires. La première étape de l'enterrement à l'église, qui était le signe d'une promotion sociale, se faisait dans sa propre paroisse.

Quelles églises les testateurs ont-ils préférées à leur propre paroisse ? Le tableau I nous le dit. Essentiellement les couvents de mendiants (cordeliers, jacobins, carmes, augustins) : la moitié des sépultures de Saint-Étienne, 80 % des sépultures de la Daurade. A la Daurade, un tiers des sépultures allait aux jacobins, et un tiers aux cordeliers. Les ordres mendiants sont les grands spécialistes de la mort – ils assistent aux enterrements – et de l'après-mort, ils président aux veillées et ils cherchent à se faire attribuer les commandes de tombeaux et prient pour les âmes. Depuis la fin du Moyen Age, le cordon de saint François a remplacé les médailles de saint Benoît qu'on trouvait dans des tombes du XII^e siècle. C'est un phénomène tout à fait général, jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle.

TABLEAU I. Enterrements dans les églises hors de la paroisse. Pour chaque église, % du total des sépultures dans les églises.

<i>en %</i>	<i>Daurade 1699</i>	<i>Dalbade 1705</i>	<i>St-Étienne 1692</i>
CORDELIERS	33,5	17	11
JACOBINS	33,5		12
CARMES	4	13	15,5
ÉGLISE PAROISSIALE	11,5	62	27,7
GRANDS-AUGUSTINS			12

TABLEAU II. Répartition sociale des enterrements dans les églises et les cimetières (en pourcentage).

A comparer avec les indications données par M^{lle} A. Fleury d'après l'étude VIII de Paris au xvi^e siècle : 60 % dans les églises, 40 % dans les cimetières.

% des sépultures totales de la paroisse			nobles et robe *	maîtres des métiers + marchands *	compagnons + inconnus *
ST-ÉTIENNE 1692	église	64	38	51	10
	cim. Saint- Sauveur	36	0	33	46 + 20 (enfants) = 66
DAURADE 1698	église	48	20	60	6
	cim. des Comtes	21	0	60	30
	cim. de Toussaint	31	0	34	50
DAURADE 1699	église	37	20	68	12
	cim. des Comtes	26	12 (enfants)	60	17
	cim. de Toussaint	37	0	26	54 + 18 (enfants) = 72
DALBADE 1705	église	49	9	59 + 9 = 68 **	13
	cimetière	51	6 (enfants)	48	46

* Pourcentage des sépultures soit de l'église, soit du cimetière.

** 9 % = marchands; 68 % = maîtres + marchands.

TABLEAU III. Proportion des enfants dans l'ensemble des sépultures (en pourcentage).

<i>Paroisse</i>	<i>Dalbade 1705</i>	<i>Daurade 1699</i>	<i>St-Étienne</i>
* DE 10 ANS			
églises	36	57	32
cimetières	67	62,5	48
* DE 1 AN			
églises	10	18	4
cimetières	25,5	19	39

Comparons maintenant, pour chaque paroisse, le nombre des enterrements à l'église (quelles qu'elles soient) et au cimetière.

Le cimetière est toujours paroissial. Mais il y a, dans certaines paroisses, plusieurs catégories de cimetière.

A la Dalbade, nous trouvons l'association simple de l'église et du cimetière, telle que nous l'avons analysée dans les pages précédentes. En revanche, à la cathédrale et à la Daurade, la situation est plus complexe, parce que ces deux églises sont le siège de communautés de chanoines et de moines, et aussi à cause de leur grande ancienneté, des remaniements de leurs dépendances et de leur voisinage.

A Saint-Étienne le plus vieux cimetière est le cloître. On l'appelle, encore au XVII^e siècle, « le cimetière du cloître », mais en général, plus simplement, « le cloître » ou « le petit préau ». En fait, la sépulture y est aussi chère et aussi recherchée qu'à l'intérieur de l'église. Il n'y a donc aucune différence sociale entre les deux populations de morts. C'est pourquoi je les ai confondues dans la même catégorie des sépultures d'église. Sur 23 sépultures de cette catégorie, 9 seulement étaient situées dans la nef, les autres dans le cloître. Le cas est intéressant parce qu'il montre que, dans certaines circonstances, comme à Orléans, et sans

doute en Angleterre, l'aître ou le cloître ont conservé leur fonction de cimetière de plein air, noble et vénérable. Il fallait pour cela qu'ils fussent anciens et que les pauvres en aient été exclus.

La situation est à peu près la même dans l'antique abbaye bénédictine de la Daurade. Conformément aux très anciens usages, ici conservés et en général ignorés (sauf dans le Midi ?), on n'y enterre jamais dans la nef ni dans le chœur : les 11 % des sépultures que j'ai assimilées à des sépultures d'église étaient en réalité *sub stillicidio* (sous les gouttières) ou *in porticu* (sous le porche), pour reprendre de vieux mots qui ont ici encore leur sens à la fin du ^{xvii}^e siècle : « dans le porche de cette église », « devant la porte de cette église », « dans le couvent de notre église » (le cloître ?), « dans le courrouer de cette église », « dans le cloître », « à l'entrée de l'église ». Il est remarquable que les prêtres qui tiennent les registres n'emploient jamais le mot de cimetière pour désigner le lieu de ces sépultures de plein air.

Venons-en maintenant aux cimetières proprement dits de Saint-Étienne et de la Daurade. Le cimetière où, au ^{xvii}^e siècle, on enterrait les paroissiens de Saint-Étienne n'est pas contigu à l'église, il en est même séparé par toute l'épaisseur d'abord du rempart, puis du boulevard qui le remplaça. Il s'appelle le cimetière Saint-Sauveur, du nom de la petite église ou chapelle qui a été construite dans son enceinte et sans laquelle il ne pourrait exister. Pas de cimetière sans église, pas de cimetière séparé physiquement de l'église. Ainsi le cimetière des Champeaux était-il une annexe de la petite église des Saints-Innocents. La différence est que Saint-Sauveur n'est pas une paroisse, comme les Saints-Innocents. Elle est une annexe de la cathédrale. Le cimetière Saint-Sauveur date d'une époque où le cimetière commençait à se détacher de l'église. Nous en verrons d'autres exemples à Paris au chapitre 6, « le Reflux ». Il a été créé pour servir de cimetière à la paroisse Saint-Étienne.

La paroisse de la Daurade a, elle, deux cimetières (outre le cloître et le parvis de l'abbaye), l'un très ancien et très vénéré, qu'on appelait le

cimetière des comtes, l'autre beaucoup plus récent et destiné aux pauvres, le cimetière de Toussaint. Ce dernier pourrait être contemporain du cimetière Saint-Sauveur. Les deux cimetières étaient dans l'enceinte de l'abbaye, celui des comtes à l'entrée de l'église et à côté. Il prolongeait, sans solution de continuité, la zone cémétériale du parvis : les comtes de Toulouse y eurent leur sépulture. Un sarcophage du début du ^{vi}^e siècle, dit de la reine Pédauque, aujourd'hui au musée des Augustins, et sans doute tombeau de Ragnachilde, avait sa place, selon une description ancienne, « dans la partie extérieure du mur de l'église de la Daurade, près du cimetière des comtes » (peut-être dans un enfeu).

L'autre cimetière était situé autour de l'abside de la Daurade. Son nom laisse entendre qu'il était postérieur à la célébration de la fête des Morts, le jour après la Toussaint, à l'époque où elle devint populaire.

Le cas de plusieurs cimetières pour une même paroisse n'est pas exceptionnel aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles. A Paris, Saint-Jean-en-Grève avait un « cimetière neuf » et un « cimetière verd ». C'est le cimetière neuf qui était le plus coté. D'après un contrat passé en 1624 avec les marguilliers, le fossoyeur « ne pourra prendre pour lesd. fosses dud. cimetière neuf plus que 20 solz, et dud. cimetière verd plus de douze solz, tant pour l'ouverture desd. fosses et l'establisement d'icelles, que descente et enterrement des corps¹⁵⁰ ». Donnons, comme éléments de comparaison, les conditions fixées dans le même document pour « les fosses qui seront faites en l'église, là où il n'y a point de tombes à lever, ne pourra prendre plus de 40 solz, et où il y aura tombe à lever, 60 solz ». Donc 12 solz dans le cimetière le moins prisé, 20 solz dans l'autre cimetière, 40 dans l'église quand il n'y avait pas de tombe et 60 quand il y avait une tombe, c'est-à-dire un monument.

Il y avait donc, à la Daurade comme à Saint-Jean-en-Grève, une catégorie intermédiaire entre l'église et le cimetière le plus commun. Cette catégorie n'existait ni à Saint-Étienne ni à la Dalbade.

Ceci dit, examinons les données du tableau II et d'abord celles de la première colonne : la proportion, pour chacune des trois paroisses, des enterrements dans les églises (quelles qu'elles soient, y compris les couvents) et dans les cimetières.

D'une manière générale, on est frappé par l'importance des sépultures dans les églises, un fait qui confirme nos précédentes analyses. La proportion des églises est le plus souvent autour et au-dessus de la moitié, elle ne descend pas au-dessous du tiers (des sépultures totales). Cette proportion élevée prouve qu'à la fin du ^{xvii}^e siècle près de la moitié de la population des villes, au moins plus du tiers, était enterrée dans les églises. C'est-à-dire que le privilège n'en était plus réservé à la noblesse et au clergé, mais bel et bien à une part considérable des classes moyennes.

La paroisse aristocratique de Saint-Étienne comporte plus d'enterrements dans les églises (64 %) qu'au cimetière (36 %). Il est assez remarquable que la proportion relevée ici soit très voisine de celle trouvée par M^{lle} Fleury dans le Paris du ^{xvi}^e siècle, d'après les testaments d'une catégorie aisée, celle de l'étude VIII : 60 % dans les églises et 40 % dans les cimetières. On peut la retenir comme une caractéristique durable des paroisses riches et nobles.

A la Dalbade, les sépultures sont réparties par moitié entre les églises et le cimetière.

A la Daurade, la situation a varié pendant deux années consécutives. En 1698, la proportion est la même que celle de la Dalbade (en 1705). En 1699, elle est exactement l'inverse de celle de Saint-Étienne en 1692, 63 % dans les cimetières et 37 % dans les églises.

Passons maintenant aux trois autres colonnes du tableau II qui permettent de se faire une idée de la répartition selon la condition.

J'ai distingué – très grossièrement – trois catégories : d'abord les nobles d'épée et de robe, les capitaines, les officiers de grande et petite robe (pêle-mêle : conseillers au parlement, avocats, capitaines,

subdélégués, officiers de sénéchal, contrôleur des tailles), le clergé, les médecins : les gens de qualité. Ensuite les marchands et les maîtres de métiers. Enfin les compagnons, les « garçons », servantes, petites gens et les inconnus.

La catégorie intermédiaire ne manque pas d'ambiguïté. Certains marchands ont le genre de vie des officiers de justice. Certains maîtres se distinguent mal des gens de métier de la catégorie inférieure.

Si sommaire qu'elle soit, cette classification donne une idée suffisante de la répartition des conditions.

Un premier fait saute aux yeux. Il n'y a pas de gens de qualité, de la première catégorie, au cimetière, sauf quelques-uns de leurs enfants : les 12 % du cimetière des Comtes, les 6 % du cimetière de la Dalbade sont des enfants. Nous y reviendrons.

La proportion des gens de qualité dans les églises est plus forte à Saint-Étienne (38 % des sépultures totales), elle est encore notable à la Daurade (20 %). Elle est faible à la Dalbade (9 %). Si on comprenait les marchands dans la première catégorie, on obtiendrait 49 % à Saint-Étienne, 18 % à la Dalbade. Le sens général de la comparaison ne changerait pas. Les nobles, les gens de qualité, les riches, dans les églises, cela est sûr. Ceux d'entre eux qui dans leur testament auraient choisi par piété et simplicité le cimetière et la fosse commune n'apparaissent pas dans les statistiques sommaires des années toulousaines ici retenues. Nous ne devons pas cependant oublier qu'ils n'ont jamais cessé d'exister du ^{xv}^e au ^{xviii}^e siècle.

Mais la leçon la plus intéressante de ces données concerne la proportion des sépultures des plus petites gens dans les églises. Elles sont en moyenne autour de 10 %, ce qui n'est pas négligeable. Nous y trouvons des convoyeurs, pourvoyeurs à la pierre, femmes de travailleurs, soldats du guet, cochers, garçons boulangers et quelques autres dont le prêtre ne donne pas le métier. La fille d'un cuisinier de la paroisse Saint-Étienne sera enterrée aux Jacobins. Des enfants d'ouvriers

sayetiers, de soldats de la Dalbade sont enterrés aux Cordeliers. Rappelons ce qui vient d'être dit de l'attachement aux ordres mendiants. Leurs églises comprenaient des chapelles de confréries. C'est probablement grâce à leur affiliation à des confréries que ces petites gens et leurs femmes et enfants ont eu leurs sépultures à l'intérieur des églises.

Bien entendu, s'ils avaient une sépulture, ils n'avaient pas nécessairement de tombes visibles ni d'épitaphes.

Mais la majorité des sépultures dans les églises provenait de la seconde catégorie : entre 50 et 70 %. 51 % à Saint-Étienne, 60 ou 68 % à la Daurade, 68 % à la Dalbade : des marchands, des maîtres de métier, avec leurs femmes et leurs enfants, maître tailleur, tapissier, peintre-vitrier, chaussetier, cordonnier, boulanger, sayetier, apothicaire, perruquier, fournier, « hotes » ; maçon, teinturier, brosseur, coutelier, charpentier, chandelier, tondeur de drap, sergier, éperonnier... Eux aussi devaient souvent appartenir à des confréries : on s'aperçoit que les cordonniers vont plutôt aux Carmes, les tailleurs à Saint-Étienne, les marchands aux Cordeliers.

Ainsi les sépultures dans les églises nous paraissent-elles composées d'à peu près tous les nobles, gens de robe, petits et grands officiers, et pour plus de la moitié, d'une grande partie de la bourgeoisie des métiers.

Venons-en maintenant à la composition sociale des cimetières.

Le cimetière Saint-Sauveur, de la paroisse de la cathédrale, contient 66 % de petites gens et de pauvres, et 33 % de la catégorie intermédiaire. Les petites gens sont des inconnus de passage, morts sans biens ni lieux ni noms, des enfants trouvés, des soldats du guet, des « garçons » de tous les métiers, des laquais, portefaix, porteurs de chaise.

Les maîtres de métier enterrés au cimetière se distinguent mal apparemment des autres artisans de la deuxième catégorie inhumés dans les églises.

Au cimetière de la Dalbade, on compte autant de maîtres de métier de la deuxième catégorie que de petites gens. Alors qu'à Saint-Sauveur, dans la paroisse de la cathédrale, il y a deux fois plus de petites gens que de maîtres de métier.

Peut-on estimer que plus la paroisse est aristocratique, plus le cimetière est une réserve des classes inférieures, et plus la paroisse est populaire, moins forte est l'opposition entre l'église et le cimetière, l'une et l'autre également fréquentés par la bourgeoisie des métiers ?

Le cas des deux cimetières de la Daurade est intéressant à cet égard, car il précise l'attitude de la bourgeoisie artisanale. Le cimetière des Comtes, le plus ancien et le plus prestigieux, contient plus de la moitié (60 %) de défunts de la deuxième catégorie. Au contraire, le cimetière de la Toussaint est peuplé surtout par la catégorie populaire : 50 % en 1698, 72 % en 1699. Le cimetière des Comtes doit être une annexe de l'église, avec ce qu'on appellera au XVIII^e siècle des « sépultures particulières », tandis que le cimetière de la Toussaint est composé surtout par les grandes fosses aux pauvres.

La conclusion qui s'impose est l'importance sociale de la bourgeoisie des métiers. Ses couches supérieures envahissent les églises, à côté de la noblesse, du clergé, des gens de robe et de marchandise ; les maîtres artisans les plus humbles, au contraire, se distinguent mal de leurs compagnons et du petit peuple des cimetières. La limite de condition et de prestige qui séparait l'église du cimetière passait non pas entre la noblesse et la bourgeoisie de métiers ni entre celle-ci et le petit peuple, mais à l'intérieur de la bourgeoisie de métiers elle-même.

Cependant il existait entre l'église et le cimetière un autre facteur de répartition que la condition : c'était l'âge, et l'âge d'enfance. Le cimetière n'était pas seulement destiné aux pauvres, mais encore aux plus jeunes ; c'est ce qui apparaît à la lecture du tableau III qui donne la proportion des enfants dans l'ensemble des sépultures, dans les églises et dans les cimetières.

D'une manière générale, cette proportion est énorme, ce qui ne surprendra pas les démographes. La mortalité infantile était alors très élevée. Elle apparaît non seulement dans l'ensemble des sépultures, mais même dans les sépultures d'église, des gens de qualité, où on s'attendrait à une mortalité plus faible : 36 % des défunts de la Dalbade, 32 % de Saint-Étienne, 57 % de la Daurade avaient moins de 10 ans. Ils représentaient le tiers des sépultures annuelles dans les églises, mais plus de la moitié dans les cimetières (sauf à Saint-Sauveur, 48 %). On notera que si la proportion des enfants de moins de 10 ans est plus élevée au cimetière, elle reste importante dans les églises.

En revanche, et le phénomène est remarquable, les petits enfants de moins d'un an sont presque tous au cimetière. Nous avons déjà vu que les seules sépultures de nobles ou de gens de qualité au cimetière sont des sépultures de petits enfants : 12 % au cimetière des Comtes, 6 % au cimetière de la Dalbade. Il devait en être de même des bourgeoisies de métier et une grande partie des sépultures de cimetière de cette catégorie était bien celle de leurs tout petits enfants. Ainsi les petits enfants des meilleures familles finissaient encore au cimetière. Entre le quart et le tiers des sépultures de cimetière pouvaient être celles d'enfants de moins d'un an. Le cimetière était leur destination, même si leurs parents nobles, bourgeois, petits-bourgeois avaient choisi l'église pour eux-mêmes et leurs familles. Le cimetière était le lieu des pauvres et aussi des petits enfants.

Pas de tous, cependant, du moins en cette fin du xvii^e siècle, où nous savons que la mentalité change – 10 % de la Dalbade, 18 % de la Daurade sont des enfants tout de même enterrés dans l'église, sans doute à côté de leurs parents et de leurs frères. Un jour viendra, un siècle et demi plus tard, où c'est le petit enfant mort qui sera représenté avec le plus d'amour dans l'art funéraire des grands cimetières urbains d'Italie, de France, d'Amérique ! Quel changement !

Un exemple anglais

D'une manière générale, on peut admettre que dans la France de l'Ancien Régime, du ^{xvi}^e au ^{xviii}^e siècle, la plupart des élections de sépulture, affichées dans les testaments, concernaient les églises plutôt que les cimetières. Encore dans les petites villes du ^{xviii}^e siècle, les sépultures bourgeoises de l'église parurent augmenter, si l'on en croit le nombre croissant des tombes et épitaphes.

En revanche dans les paroisses rurales, il semble bien que la sépulture à l'église a toujours été réservée à un plus petit nombre de privilégiés : la famille des seigneurs, quelques laboureurs et habitants vivant bourgeoisement, les curés aussi quand ils ne choisissaient pas d'être enterrés au pied de la croix hosannière, qui fut leur place habituelle à la fin du ^{xviii}^e et au ^{xix}^e siècle.

On suppose que la situation ne devait pas être très différente dans les autres pays de l'Europe occidentale, les petites différences, quand elles existent, devenant alors significatives.

Une publication anglaise des testaments du Lincolnshire, au début du ^{xvi}^e siècle, faite à des fins sans doute généalogiques en 1914, nous permet d'évaluer sommairement ressemblances et différences¹⁵¹. Trente-quatre des 224 testaments ne comportent pas de clauses pieuses : ils sont sans doute des modifications d'un testament antérieur et concernent seulement le partage des biens. Restent 190 testaments qui comportent tous élection de sépulture.

Le paragraphe correspondant aux legs *ad pias causas* est parfois en latin. S'il existe bien certaines coutumes particulières, comme le don d'une bête du troupeau, sous le nom de *mortuary*, l'esprit aussi bien que la lettre sont les mêmes qu'en France. Voici quelques échantillons : « Moi... je veux être enterré dans le *churtyard* de "Tous les Saints" de Multon. Je lègue pour mon *mortuary* ce que veut le droit. Au grand autel de cette église xx d. A notre église cathédrale de Lincoln (*mother*) iv d. A

l'église de Multon pour les nouvelles stalles III s. IIII d. Pour les trois luminaires de lad. église IX d. Pour le luminaire de la lanterne qui est portée devant le Saint-Sacrement à la visite des malades II d. (1513)¹⁵². »

« Moi (...) je veux être enterré dans le *churchyard* de Tous les Saints de Fosdyke, avec mon *mortuary* fixé par la coutume. Au grand autel de lad. église, pour les dîmes et offrandes oubliées XII d. A l'autel Notre-Dame de lad. église III d. A l'autel de saint Nicolas III. A la confrérie (*Gylde*) Notre-Dame-de-Fosdyke III s. IIII d. A la confrérie de la Sainte-Croix (*rode*) de Boston III s. IIII d., afin que les porteurs fassent leur devoir à mon enterrement. A notre église mère de Lincoln IIII d. A Sainte-Catherine-de-Lincoln IIII d. » Un don prélevé sur une *grene* pour l'entretien de deux cierges renouvelés deux fois l'an, « l'un d'une livre de cire devant Notre-Dame-de-Miséricorde, l'autre d'une demi-livre pour la grand-messe, qui seront allumés chaque jour de fête à perpétuité¹⁵³ ».

Dans d'autres testaments (Yorkshire) on retrouve en outre les quatre mendiants de nos testaments français.

Les élections de sépulture désignent soit l'église, soit le cimetière. Quand elles désignent l'église, c'est le plus souvent sans précision : *my body to be berged in the parish church of the appostilles petur [Pierre] and pall [Paul] of W.* Mais quand elles existent, les localisations sont les mêmes qu'en France, avec les mêmes préférences, en particulier pour le chœur, le Saint-Sacrement, la croix : dans le chœur ou le haut chœur, devant le Saint-Sacrement, devant le *Corpus Christi*, dans la chapelle Notre-Dame, devant l'image Notre-Dame, devant le crucifix, au milieu de la nef devant le crucifix.

Enfin on retrouve dans ces testaments anglais, et aussi rarement qu'en France, les intentions de détachement et d'humilité : où il plaira « à Dieu tout-puissant », « à l'église ou au *churchyard*, à la discrétion de mon exécuteur testamentaire ».

Donc de grandes ressemblances. Là où la comparaison laisse apercevoir une différence significative, c'est dans la répartition entre

l'église et le cimetière : 46 % des testateurs ont choisi le cimetière, sans que leur testament les situe dans une autre catégorie socio-économique que beaucoup de ceux qui ont choisi l'église.

Il n'y a pas de désignation de place particulière sauf « devant le porche de l'église », le parvis.

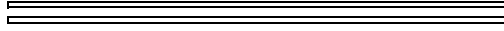
En France la proportion comparable de choix du cimetière serait beaucoup plus basse chez les testateurs. Il semble certain que le *churchyard* anglais n'a pas été aussi complètement abandonné pendant les temps modernes par les gens de qualité que l'aître ou les charniers français qui, eux, devinrent sépultures de pauvres. C'est peut-être une des raisons pour laquelle l'image poétique du cimetière romantique naîtra en Angleterre, au temps de Thomas Gray.

Il n'empêche que dans le comté de Lincoln 54 % des sépultures se faisaient dans les églises, comme sur le continent.

Ainsi avons-nous vu, dans ce chapitre, des usages de sépulture s'étendre à toute la chrétienté latine et y persister pendant un bon millénaire, avec de faibles différences régionales. Ils sont caractérisés : par l'entassement des corps dans de petits espaces, en particulier dans les églises qui faisaient fonction de cimetière, à côté des cimetières de plein air – par le constant remaniement des os, et leur transfert de la terre dans les charniers – enfin par la présence quotidienne des vivants au milieu des morts.

DEUXIÈME PARTIE

LA MORT DE SOI



3

L'heure de la mort. Mémoire d'une vie

L'Eschatologie, indicateur de mentalité

Jusqu'à l'âge du progrès scientifique, les hommes ont admis une continuation après la mort. On la constate dès les premières sépultures à offrandes du moustérien, et, encore aujourd'hui, en pleine période de scepticisme scientifique, apparaissent des modes affaiblis de continuité, ou des refus entêtés de l'anéantissement immédiat. Les idées de continuation constituent un fond commun à toutes les religions anciennes et au christianisme.

Le christianisme a repris à son compte les considérations traditionnelles du bon sens et des philosophes stoïciens sur la mortification de l'homme depuis sa naissance : « En naissant nous commençons à mourir et la fin commence à l'origine » (Manlius), lieu commun qu'on retrouve aussi bien chez saint Bernard et Bérulle que chez Montaigne. Il a de même repris l'idée très ancienne de survie dans un monde d'en bas, triste et gris, et l'idée plus récente, moins populaire, et plus rigoureuse, de jugement moral¹⁵⁴.

Il a enfin récupéré les espoirs des religions de salut, en soumettant alors le salut de l'homme à l'incarnation et à la résurrection du Christ.

Ainsi, dans le christianisme paulinien, la vie est-elle morte dans le péché, et la mort physique, accès à la vie éternelle.

On ne se trompe pas trop en ramenant à ces quelques lignes simples l'eschatologie chrétienne, héritière de plus vieilles croyances. Toutefois, à l'intérieur de cette très large définition, il y a de la place pour de nombreux changements : les idées que les chrétiens se sont faites de la mort et de l'immortalité ont varié au cours des âges. Quel sens reconnaître à ces variations ? Elles paraîtront mineures à un théologien philosophe, ou à un simple et pieux croyant, qui, l'un comme l'autre, tendent à dépouiller leur foi et à la ramener à ses fondements. A l'historien, au contraire, elles paraîtront pleines de sens, car il y reconnaîtra les signes visibles des changements, d'autant plus profonds qu'inaperçus, de l'idée que l'homme, et pas nécessairement le chrétien, s'est faite de son destin.

L'historien doit apprendre le langage caché des religions pendant ces longues époques baignées d'immortalité. Sous les formules des docteurs, sous les légendes de la foi populaire, il doit retrouver les archétypes de civilisation qu'elles traduisent dans le seul code intelligible. Une telle approche demande que nous nous débarrassions de certaines habitudes de pensée.

Nous imaginons la société médiévale dominée par l'Église ou, ce qui revient au même, réagissant contre elle par des hérésies, ou par un naturalisme primitif. Il est vrai que le monde vivait alors à l'ombre de l'Église, mais cela ne signifiait pas l'adhésion totale et convaincue à tous les dogmes chrétiens. Cela voulait plutôt dire reconnaissance d'un langage commun, d'un même système de communication et de compréhension. Les désirs et les fantasmes, issus du fond de l'être, étaient exprimés dans un système de signes, et ces signes étaient fournis par des lexiques chrétiens. Mais, et voilà qui est important pour nous, l'époque choisissait spontanément certains signes, de préférence à

d'autres tenus en réserve ou en projet, parce qu'ils traduisaient mieux les tendances profondes du comportement collectif.

Si nous nous en tenons aux lexiques et aux répertoires, nous trouvons très tôt presque tous les thèmes de l'eschatologie traditionnelle : notre curiosité historique de la variation est vite déçue. L'Évangile de Matthieu¹⁵⁵, en relation avec des traditions païennes, égyptiennes en particulier, contenait déjà toute la conception médiévale de l'au-delà, du Jugement dernier, de l'Enfer. La très vieille Apocalypse de Paul décrivait un Paradis et un Enfer riche en supplices¹⁵⁵. Saint Augustin et les premiers Pères ont développé une conception du salut quasi définitive. C'est pourquoi les livres des historiens des idées donnent au lecteur, peut-être trop soucieux du changement, une impression monotone d'immobilité.

Les répertoires des auteurs savants sont très tôt complets. Mais, en réalité, une partie seulement était utilisée, et c'est celle-ci, choisie par la pratique collective, que nous devons essayer de déterminer, malgré les risques d'erreur et les pièges de ce genre de recherches. En effet, tout se passe alors comme si la partie ainsi choisie était la seule connue, la seule vivante, enfin la seule significative.

Nous allons appliquer cette méthode aux représentations du Jugement dernier.

Le dernier Avènement

La première représentation, dans notre Occident, de la fin des temps n'est pas le Jugement.

Rappelons d'abord ce qui a été dit au premier chapitre de ce livre à propos des chrétiens du I^{er} millénaire : après leur mort, comme les sept dormants d'Éphèse, ils reposaient, en attendant le jour du retour du Christ. Aussi, leur représentation de la fin des temps était-elle celle du

Christ glorieux, tel qu'il est monté aux cieux, le jour de l'Ascension, ou tel que le décrit le visionnaire de l'Apocalypse : « assis sur un trône, dressé dans le ciel, et siégeant sur le trône » ; cerné dans sa majesté par une gloire : « un arc-en-ciel entourait le trône » ; entouré par les quatre « vivants » ailés, les quatre évangélistes, et par les vingt-quatre vieillards.

Cette imagerie extraordinaire est très fréquente à l'époque romane, à Moissac, à Chartres (portail royal). Elle découvrait le ciel et les personnages divins ou les créatures surnaturelles qui l'habitaient. Les hommes du premier Moyen Age attendaient le retour du Christ sans craindre le Jugement. C'est pourquoi leur conception de la fin des temps s'inspirait de l'Apocalypse et passait sous silence la scène dramatique de la Résurrection et du Jugement, consignée dans l'Évangile de Saint-Matthieu.

Quand il arriva exceptionnellement à l'art funéraire de figurer le Jugement, on mesure à quel point celui-ci était peu redoutable et considéré toujours dans la seule perspective d'un retour du Christ et du réveil des justes, sortis de leur sommeil pour entrer dans la lumière. L'évêque Agilbert a été enterré en 680 dans un sarcophage de la chapelle dite crypte de Jouarre¹⁵⁶. Sur un petit côté de ce sarcophage, le Christ en gloire a été sculpté, entouré des quatre évangélistes : c'est l'image traditionnelle que répétera l'art roman. Sur un grand côté, on voit les élus, les bras levés, acclamer le Christ du Retour. On voit seulement les élus et pas de damnés. Aucune allusion n'est faite aux malédictions annoncées par saint Matthieu. C'était sans doute qu'elles ne concernaient pas les « saints » et qu'étaient réputés « saints » tous les croyants endormis dans la paix de l'Église, confiés à la terre d'Église. En effet, la Vulgate appelait *sancti* ceux que les traducteurs modernes désignent sous le nom de croyants ou de fidèles.

Les saints n'avaient rien à craindre des sévérités du Jugement. L'Apocalypse, dans un texte qui est à l'origine du millénarisme, le dit

expressément de certains d'entre eux qui avaient ressuscité une première fois : « La seconde mort n'a point pouvoir sur eux¹⁵⁷. »

Peut-être d'ailleurs les damnés n'étaient-ils pas aussi visibles que les élus, car ils avaient moins d'être, soit qu'ils ne ressuscitassent pas, soit qu'ils ne reçussent pas le corps glorieux des élus. Ne faut-il pas interpréter dans ce sens la version de la Vulgate : « Nous ressusciterons tous, mais tous nous ne serons pas changés¹⁵⁸ », version aujourd'hui rejetée ?

Le thème du jugement dernier se retrouve au xi^e siècle, associé non plus à un sarcophage, mais à une cuve baptismale. La plus ancienne cuve ainsi illustrée est à Neer Hespín, près de Landen en Belgique. Une autre, attribuée, comme la précédente, aux ateliers de Tournai, a été récupérée à Châlons-sur-Marne¹⁵⁹. Elle ne peut être postérieure à 1150 : les ressuscités sortent nus de leur sarcophage. Ils sont par couples, le mari et la femme enlacés. L'ange souffle dans une superbe trompe d'ivoire. C'est bien la fin des temps, mais, comme à Jouarre, il n'y a pas de jugement. Le rapprochement entre le baptême et la résurrection sans jugement a un sens clair : les baptisés sont assurés de la résurrection et du salut éternel qu'elle implique.

Un autre témoignage confirme celui de l'iconographie. Dans des épitaphes chrétiennes du premier siècle, on reconnaît les fragments d'une ancienne prière, que l'Église a peut-être héritée de la synagogue, qui est donc antérieure au troisième siècle et a subsisté dans la pratique religieuse jusqu'à nos jours¹⁶⁰. Nous l'avons recueillie sur les lèvres de Roland moribond¹⁶¹. Elle faisait partie des prières de recommandations à Dieu de l'âme du défunt que le français du xvi^e et du xvii^e siècle désignait couramment dans les testaments sous le nom de « Recommendaces ». On la retrouvait encore hier dans les missels en usage avant les réformes de Paul VI¹⁶².

La prière juive pour les jours de jeûne serait donc devenue la plus ancienne prière chrétienne pour les morts. La voici :

« Délivre Seigneur l'âme de ton serviteur, comme tu as délivré Énoch et Élie de la mort commune à tous, comme tu as délivré Noé du déluge, Abraham en le faisant sortir de la ville d'Ur, Job de ses souffrances, Isaac des mains de son père Abraham, Lot de la flamme de Sodome, Moïse de la main du Pharaon roi d'Égypte, Daniel de la fosse aux lions, les trois jeunes Hébreux de la fournaise, Suzanne d'une fausse accusation, David des mains de Saül et de Goliath, saint Pierre et saint Paul de leur prison, la bienheureuse vierge sainte Thècle de trois horribles supplices. »

Cette prière était si familière que les premiers tailleurs de pierre chrétiens d'Arles s'en sont inspirés pour décorer leurs sarcophages.

Or – et la remarque a déjà été faite par J. Lestocquoy – les précédents invoqués pour incliner la miséricorde du Seigneur ne concernent pas des pécheurs, mais des justes éprouvés : Abraham, Job, Daniel et pour finir les saints apôtres et une bienheureuse martyre de la virginité consacrée, Thècle.

Ainsi, quand le chrétien du premier Moyen Age récitait à l'heure de la mort, comme Roland, la *commendacio animae*, il pensait aux triomphantes interventions de Dieu pour mettre fin aux épreuves de ses saints. Roland avait aussi « battu sa coulpe », ce qui était peut-être le début d'une sensibilité nouvelle. Mais la *commendacio animae* ne suscitait pas le remords du péché, elle n'appelait même pas le pardon sur le pécheur, comme si celui-ci avait déjà été pardonné. Elle l'associait aux saints, et les tourments de l'agonie aux épreuves des saints.

Le jugement à la fin des temps. Le livre de vie

A partir du XII^e siècle, l'iconographie déroule pendant quatre siècles environ sur l'écran des portails historiés le film de la fin des temps, les

variantes du grand drame eschatologique qui laisse transparaître, sous son langage religieux, les inquiétudes nouvelles de l'homme à la découverte de sa destinée.

Les premiers jugements derniers, ceux du XII^e siècle, sont constitués par la superposition de deux scènes, l'une très ancienne, l'autre très nouvelle.

La plus ancienne n'est autre que celle que nous venons d'évoquer : le Christ de l'Apocalypse dans sa majesté. C'est la fin de la discontinuité de la création provoquée par la faute d'Adam, c'est l'anéantissement des particularités d'une histoire provisoire, dans les dimensions inimaginables de la transcendance : l'éclat de cette lumière ne laisse plus de place à l'histoire de l'humanité et encore moins à la biographie particulière à chaque homme.

Au XII^e siècle, la scène apocalyptique subsiste, mais elle ne couvre plus qu'une partie seulement du portail, la partie supérieure. A Beaulieu, au début du XII^e siècle, les anges qui sonnent de la trompette, les créatures surnaturelles, un Christ gigantesque qui étend des bras immenses couvrent encore la plus grande surface et ne laissent que peu de place à d'autres éléments et à d'autres symboles. Un peu plus tard encore, à Sainte-Foy de Conques (1130-1150), le Christ dans son ovale semé d'étoiles, qui flotte sur les nuées de l'espace, est toujours celui de l'Apocalypse. Mais à Beaulieu, et plus encore à Conques, sous la représentation traditionnelle du second Avènement, apparaît une iconographie nouvelle, inspirée de l'Évangile de saint Matthieu, 25 : le Jugement du dernier jour et la séparation des justes et des damnés. Cette iconographie reproduit essentiellement trois opérations : la résurrection des corps, les actes du jugement et la séparation des justes qui vont au ciel, des maudits qui sont précipités dans le feu éternel.

La mise en place du grand drame s'est faite lentement, comme si l'idée qui deviendra classique aux XII^e-XIII^e siècles du Jugement dernier rencontrait certaines résistances. A Beaulieu, les morts sortent bien de

leur tombeau – peut-être pour la première fois, du moins à cette échelle –, mais discrètement. Rien n'évoque l'acte de juger ; comme sur le sarcophage de Jouarre et la cuve de Châlons-sur-Marne, les morts, sitôt ressuscités, appartiennent au ciel, sans subir d'examen. Ils sont toujours destinés au salut comme les saints de la Vulgate. Il est vrai que les damnés ne sont plus tout à fait absents. En les cherchant bien, on les découvre sur l'une des deux bandes de monstres qui couvrent le linteau. Parmi ces monstres, É. Mâle a reconnu la bête à sept têtes de l'Apocalypse¹⁶³. Quelques-uns d'entre eux dévorent des hommes qui doivent être des damnés. On ne peut pas ne pas être frappé par le caractère quasi clandestin de l'introduction de l'enfer et de ses supplices. Les créatures infernales se distinguent mal ici de la faune fabuleuse que l'art roman a reçue de l'Orient et multipliée à des fins autant décoratives que symboliques.

A Autun, qui est postérieur à Conques, le jugement dernier est bien figuré, mais là le sort des morts se joue dès le moment de leur résurrection : les uns vont directement au Paradis et d'autres en Enfer. On se demande alors la raison d'être des opérations de jugement qui se poursuivent cependant à côté. On a l'impression que deux conceptions différentes sont ici juxtaposées.

A Sainte-Foy de Conques, on ne peut pas se tromper sur le sens de la scène, des inscriptions le précisent : sur le nimbe crucifère du Christ, on lit *Judex*. Le même *Judex* a été inscrit par Suger à Saint-Denis. A un autre endroit, le sculpteur a gravé les paroles rapportées par saint Matthieu : « Venez les bénis de mon père, le royaume des cieux est à vous. Loin de moi les maudits¹⁶⁴... » L'Enfer et le Paradis ont chacun leur légende épigraphique. On voit apparaître la scène de l'instruction judiciaire qui précède et prépare la sentence : la célèbre pesée des âmes par l'archange saint Michel. Le paradis hérité de l'Apocalypse n'occupe plus qu'une place égale à celle de l'Enfer. Enfin, chose remarquable, l'Enfer engloutit aussi des hommes d'Église, des moines désignés par la *corona*, c'est-à-

dire la large tonsure. Finie donc l'assimilation ancienne des croyants à des saints. Nul, parmi le peuple de Dieu, n'est assuré de son salut, pas même ceux qui ont préféré la solitude des cloîtres au monde profane.

Ainsi au XII^e siècle une iconographie s'est-elle fixée qui superpose l'Évangile de saint Matthieu à l'Apocalypse de saint Jean, rattache l'un à l'autre, et lie ainsi le second Avènement du Christ au Jugement dernier.

Au XIII^e siècle, l'inspiration apocalyptique s'est effacée, et il n'en reste que des souvenirs relégués dans les voussures. L'idée de jugement l'a emporté. C'est une cour de justice qui est représentée : le Christ, entouré d'anges gonfaloniers, est assis sur le trône du juge ; la gloire ovale qui l'isolait a disparu. Il est entouré de sa cour : les douze apôtres rarement représentés juste à ses côtés (à Laon), plus souvent alignés dans l'ébrasement du portail, à droite et à gauche.

Deux actions prennent alors une importance considérable. L'une est la pesée des âmes qui passe au centre de la composition, scène qui suscite le souci et l'inquiétude : penchés sur les balcons du ciel, aux voussures du portail, les anges regardent. Chaque vie aboutit aux plateaux de la balance. Chaque pesée retient ainsi l'attention des mondes céleste et infernal.

Il n'est plus question d'éviter un examen dont on ne connaît pas le résultat à l'avance. Son importance est encore accentuée au point qu'il a paru parfois nécessaire de le doubler. Les élus et les damnés sont bien désignés par la balance de saint Michel, mais comme si cette opération n'était pas suffisante, ils sont une deuxième fois séparés par le glaive de l'archange Gabriel.

Cependant, le jugement ne suit pas toujours le choix de la balance. Des intercesseurs interviennent et jouent un rôle que n'avait pas prévu le texte de saint Matthieu, le rôle conjoint de l'avocat (*patronus*), du suppliant (*advocare deum*), qui font appel à la pitié, c'est-à-dire à la grâce du souverain juge. Le juge est aussi bien celui qui gracie le coupable que celui qui le condamne et il revient à certains de ses familiers de l'incliner

au pardon. Ici ce rôle appartient à sa mère et au disciple, qui l'assistaient au pied de la croix : la Vierge et saint Jean l'Évangéliste. On les voit d'abord apparaître discrètement au portail d'Autun, tout à fait en haut du tympan, de chaque côté de la grande auréole qui entoure le Christ. Au XIII^e siècle, ils sont devenus des acteurs principaux, et leur importance est égale à celle de l'Archange peseur d'âmes. Ils sont à genoux, les mains jointes, de part et d'autre du Christ qu'ils implorent.

Le roi tient donc sa cour, et, comme il sied, sa mission principale est de rendre la justice.

La descente apocalyptique du ciel sur la terre est devenue une cour de justice, ce qui, aux yeux des contemporains, ne lui enlevait rien de sa majesté, car la cour de justice était le modèle des solennités suprêmes, l'image et le symbole de la grandeur, comme la justice était la manifestation la plus pure de la puissance.

Ce détournement de l'eschatologie au profit d'un appareil judiciaire, si pompeux soit-il, a de quoi nous surprendre, nous modernes qui sommes devenus si indifférents et sceptiques à l'égard de la justice et de la magistrature. Le justiciable d'aujourd'hui les fuit, bien différent des intraitables procéduriers, ses ancêtres ! L'importance reconnue à la justice dans la vie quotidienne et dans la morale spontanée est l'un des facteurs psychologiques qui séparent et opposent les mentalités anciennes et modernes.

Cette sensibilité à la notion et aux manifestations de la justice date vraiment du second Moyen Age, et durera pendant l'Ancien Régime. La vie humaine apparaît comme une longue procédure, où chaque action est sanctionnée par un acte de justice ou, tout au moins, de gens de justice. L'institution publique est elle-même conçue sur le modèle des cours de justice, et chaque communauté d'officiers de police, de finance, est organisée comme un tribunal avec un président, des conseillers, un procureur et un greffier.

Un texte du ^{xiv}^e siècle montre à quel point l'appel au juge, dans les formes légales, était naturel, comme un réflexe : la femme du comte castillan Alarcos vient d'apprendre que son mari va la tuer pour pouvoir épouser l'infante de Castille. Elle fait sa prière, dit son adieu. Son âme est en paix, elle ne cherche pas la vengeance, mais elle convoque ses meurtriers devant le juge divin. La justice, en effet, doit être rétablie et, chose curieuse, elle ne sera pas déclenchée par l'intervention spontanée du juge omniscient : il appartient à la victime innocente de le saisir et de réclamer son droit¹⁶⁵ :

Je vous pardonne, bon comte, pour l'amour que j'ai pour
vous,
Mais ne pardonne le roi ni ne pardonne l'infante,
Et les ajourne tous deux à paraître en justice au haut
tribunal de
Dieu dans trente jours de délai.

On ne manquera pas d'admirer cette femme qui, sur le point de mourir chrétiennement, garde assez de sang-froid pour lancer une citation en si bonne forme.

Il existe une relation entre cette conception judiciaire du monde et l'idée nouvelle de la vie comme biographie. Chaque moment de la vie sera, un jour, pesé dans une audience solennelle, en présence de toutes les puissances du ciel et de l'enfer. La créature chargée de cette pesée, l'Archange *signifer*, est devenu le populaire patron des morts : il ne faut pas tarder à gagner ses faveurs. On le prie comme plus tard on portera des « épices » aux juges : « Qu'il les introduise dans la sainte lumière¹⁶⁶. »

Mais comment l'instructeur angélique a-t-il connu les actes qu'il doit évaluer ? C'est que ceux-ci ont été enregistrés sur un livre par un autre ange, mi-greffier mi-comptable.

Le symbole du livre est ancien dans l'Écriture. On le trouve dans la vision de Daniel (XI, 1) : « En ce temps-là se lèvera Michaël, *princeps magnus*, qui se tient devant les générations de ton peuple. Viendra alors un temps comme il n'y en a jamais eu depuis la naissance des nations. Mais dans ce temps-là, ton peuple sera sauvé : tous ceux dont le nom aura été trouvé écrit dans le livre. » Et encore, dans l'Apocalypse, V,1 : « J'aperçus dans la main droite de celui qui siège sur le trône un livre écrit recto verso, scellé de sept sceaux. » Ce livre est le rouleau que le Christ de Jouarre tient à la main, devant les élus qui l'acclament. Il contenait leurs noms et était ouvert à la fin des temps. Mais à l'époque de Jouarre, il servait de modèle à un autre *liber vitae*, livre réel cette fois où étaient inscrits les noms des bienfaiteurs de l'Église qu'on lisait au cours des prières gallicanes de l'offrande : le recensement des saints. Ce même livre de Daniel ou de l'Apocalypse, au portail de Conques, un ange le tient ouvert et il est désigné par l'inscription : *signatur liber vitae*. Il contient les habitants de la *terra viventium*, comme dit le *Lauda Sion* de la Fête-Dieu, qui désigne ainsi le Paradis.

Tel est le sens premier du *liber vitae*, mais il va changer au XIII^e siècle. Le livre n'est plus le *census* de l'Église universelle, il est devenu le registre où sont inscrites les affaires des hommes. Le mot registre apparaît d'ailleurs dans le français au XIII^e siècle. Il est le signe d'une mentalité nouvelle. Les actions de chaque homme ne se perdent plus dans l'espace illimité de la transcendance, ou encore, si l'on veut parler autrement, dans le destin collectif de l'espèce. Les voici désormais individualisées. La vie ne se ramène plus seulement à un souffle (*anima, spiritus*), à une énergie (*virtus*). Elle est composée d'une somme de pensées, de paroles, d'actions, ou comme il est dit dans un vieux *Confiteor* du VIII^e siècle¹⁶⁷ : *peccavi in cogitatione et in locutione et in opere*, une somme de faits qu'on peut détailler et résumer dans un livre.

Le livre est donc à la fois l'histoire d'un homme, sa biographie, et un livre de comptes (ou de raison), à deux colonnes, d'un côté le mal et de

l'autre le bien. Le nouvel esprit comptable des hommes d'affaires qui commencent alors à découvrir leur monde propre – devenu le nôtre – s'applique au contenu d'une vie comme à la marchandise ou à la monnaie.

Aussi le livre a-t-il conservé sa place dans les symboles de la vie morale jusqu'en plein XVIII^e siècle, alors que la Balance a été de moins en moins représentée et que saint Joseph ou l'Ange gardien ont pris la place de l'Archange *signifer* ou psychopompe.

Un siècle après le portail de Conques où le sens est encore celui de l'Apocalypse, les auteurs franciscains du *Dies irae* le font porter devant le juge dans le fracas terrifiant de la fin du monde, et c'est un livre de comptes.

*Liber scriptus proferetur
In quo totum continetur
Unde mundus judicetur.*

Chose très curieuse et significative, le livre qui avait été d'abord celui des élus va devenir celui des damnés.

Un siècle encore après le *Dies irae*, un tableau de J. Albergno, du milieu du XIV^e siècle, montre le Christ-juge sur son trône et tenant sur ses genoux le livre ouvert où il est écrit : *Chiunque scrixi so questo libro sara danadi* (quiconque est inscrit sur ce livre sera damné). Quoique réservé aux damnés, c'est un livre récapitulatif de l'humanité. Plus remarquables sont les âmes qui sont représentées en dessous du Christ-juge, sous la forme de squelettes. Chacune de ces âmes tient entre ses mains son propre livre et elle exprime par ses gestes combien cette lecture l'épouvante.

A Albi, à la fin du XV^e siècle ou au début du XVI^e, sur la grande fresque du Jugement dernier, au fond du chœur, on retrouve les mêmes livrets

individuels que les ressuscités, nus, portent pendus à leur cou, pour tout vêtement, comme une pièce d'identité¹⁶⁸.

Nous verrons plus loin que, dans les *artes moriendi* du xv^e siècle, le drame est passé dans la chambre du mourant. Dieu ou le diable consultent le livre à la tête du lit de l'agonisant. Mais on dirait que le diable garde par-devers lui le livre ou le placard qu'il agite avec véhémence pour réclamer son dû¹⁶⁹.

L'art baroque provençal du xvii^e et du xviii^e siècle a conservé le livre : à Antibes, le Temps, un vieillard, soulève le suaire qui recouvre le corps d'un jeune homme et montre en même temps un livre ; à Salon, à l'église de Saint-Michel, patron des morts, un retable du xviii^e siècle contient, parmi les instruments macabres classiques, un livre ouvert où l'on peut lire : *liber scriptus profect* (...). Existe-t-il une relation entre ce livre et celui des vanités¹⁷⁰ ?

A la fin du Moyen Age, aux xiv^e et xv^e siècles, les comptes sont tenus par ceux qui en profitent, par les diables, assurés que le mal devrait l'emporter. Conception sinistre d'un enfer surpeuplé, sauf intervention gratuite de la miséricorde divine.

Après la réforme tridentine, l'équilibre, compromis à l'âge macabre, est rétabli. La comptabilité abandonnée au diable à la fin du Moyen Age ne satisfaisait plus le dévot ou le moraliste de l'époque classique. Les traités de préparation à la mort n'ont pas cessé de paraître. Dans l'un d'entre eux, un *Miroir de l'âme du pécheur et du juste pendant la vie et à l'heure de la mort* de 1736, chaque homme possède deux livres, l'un pour le bien tenu par son ange gardien (qui a repris l'un des rôles de saint Michel), l'autre pour le mal tenu par un démon.

L'image de la mauvaise mort est commentée ainsi : « Son ange gardien affligé l'abandonne [le mourant], laissant tomber son livre où se trouvent effacées toutes ses bonnes œuvres qui y étaient écrites, parce que tout ce qu'il a fait de bon est sans mérite pour le ciel. A gauche, on voit le démon qui lui présente un livre qui renferme toute *l'histoire* de sa

mauvaise vie » (j'ai souligné le mot « histoire », avec un caractère significatif d'une conception biographique de la vie¹⁷¹).

Sur l'image de la bonne mort, c'est le contraire qui se passe : « Son ange gardien, d'un air joyeux, fait voir un livre où sont écrites ses vertus, ses bonnes œuvres, jeûnes, prières, mortifications, *etc.* Le diable confus se retire et se jette dans l'Enfer avec son livre où il n'y a rien d'écrit, parce que ses péchés ont été effacés par une sincère pénitence¹⁷². »

Le grand livre collectif du portail de Conques est devenu au XVIII^e siècle un livret individuel, une manière de passeport, de casier judiciaire, qu'il faut présenter aux portes de l'éternité.

En effet, le livre contient bien l'histoire entière d'une vie, mais il est rédigé pour ne servir qu'une seule fois : au moment où les comptes seront clos, où passif et actif seront comparés, où le bilan sera arrêté. Le mot « bilan » provient, dans la langue du XVI^e siècle, de l'italien *balancia*. L'étymologie souligne le rapport entre le symbolisme du livre et celui de la pesée. On conçoit donc, depuis le XII^e siècle au moins, qu'il existe un instant critique. Dans l'ancienne mentalité traditionnelle, une vie quotidienne immobile mêlait ensemble et confondait toutes les biographies individuelles. Au temps de l'iconographie du Jugement, chaque biographie n'apparaît plus dissoute dans une longue durée uniforme, mais précipitée dans l'instant qui la récapitule et la singularise : *Dies illa*. C'est à partir de ce raccourci qu'elle doit être estimée et reconstituée.

La conscience de la vie longue passe donc par le temps d'un instant. Il est remarquable que cet instant n'a pas été celui de la mort, mais qu'il a été situé après la mort, et dans la première version chrétienne, reporté à la fin du monde qu'une croyance millénariste pensait encore prochaine.

On retrouve ici le refus invétéré d'assimiler la fin de l'être à la dissolution physique. On imaginait une rallonge, qui n'allait pas toujours

jusqu'à l'immortalité du bienheureux, mais qui ménageait au moins un espace intermédiaire entre la mort et la conclusion définitive de la vie.

Le Jugement à la fin de la vie

Depuis le ^{xiv}^e siècle, le thème du Jugement dernier n'a pas été tout à fait abandonné : on le retrouve aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles dans la peinture de Van Eyck ou de J. Bosch, au ^{xvii}^e siècle encore ici et là (Assise, Dijon). Toutefois, il se survit, il a perdu de sa popularité et ce n'est plus vraiment sous cette forme qu'on imagine ensuite la fin dernière de l'homme. L'idée de jugement s'est alors séparée de l'idée de résurrection.

La résurrection de la chair n'est pas oubliée ; l'iconographie et l'épigraphie funéraires, protestantes aussi bien que catholiques, n'ont cessé d'y faire référence. Mais elle a été détachée du grand drame cosmique et placée dans la destinée personnelle de chaque homme. Le chrétien affirmait encore parfois sur sa pierre tombale qu'il ressusciterait un jour ; que ce jour fût celui du second Avènement ou de la fin du monde, voilà qui ne le touchait plus. L'essentiel était alors la certitude de sa propre résurrection, dernier acte de sa vie, d'une vie qui l'obsédait au point de le rendre indifférent au devenir de la création. Cette affirmation de l'individualité opposait l'attitude des ^{xiv}^e-^{xv}^e siècles, encore plus que celle des ^{xii}^e-^{xiii}^e siècles, aux mentalités traditionnelles. L'avenir surnaturel, apaisé, débarrassé du climat dramatique du jugement où se situait désormais la résurrection, peut paraître un retour à la conception confiante du premier christianisme ; le rapprochement est superficiel et trompeur, car, malgré les affirmations de l'épigraphie funéraire, la crainte du jugement n'a cessé de l'emporter sur la confiance dans la résurrection.

La séparation de la résurrection et du jugement a une autre conséquence plus évidente. L'intervalle consenti entre le Jugement, conclusion définitive de la vie, et la mort physique, a disparu, et c'est un grand événement. Tant que cet intervalle a existé, le mort n'était pas complètement mort, le bilan de sa vie n'était pas clos, il se survivait à moitié dans son ombre. Mi-vivant mi-mort, il avait toujours la ressource de « revenir » réclamer aux hommes de la terre l'assistance, les sacrifices ou les prières qui lui manquaient. Un répit était consenti que les bienheureux intercesseurs ou les pieux fidèles pouvaient mettre à profit. Les effets lointains des œuvres de bienfaisance accomplies pendant la vie avaient encore le temps de se faire sentir.

Désormais, le sort de l'âme immortelle est décidé au moment même de la mort physique. Il y aura de moins en moins de place pour les revenants et leurs manifestations. En revanche, la croyance, longtemps réservée aux savants et théologiens ou poètes, dans le purgatoire, lieu d'attente, deviendra vraiment populaire, mais pas avant le milieu du xvii^e siècle, et elle s'est alors substituée aux vieilles images du sommeil et du repos.

Le drame a quitté les espaces de l'au-delà. Il s'est rapproché et il se joue maintenant dans la chambre même du malade, autour de son lit.

Aussi à l'iconographie du Jugement dernier s'est substituée au xv^e siècle une iconographie nouvelle de gravures sur bois, diffusée par l'imprimerie : images individuelles que chacun méditait chez lui. Ces livres sont des traités sur la manière de bien mourir : *artes moriendi*. Chaque page de texte est illustrée d'une image afin que les *laici*, c'est-à-dire ceux qui ne savaient pas lire, puissent en saisir le sens aussi bien que les *litterati*¹⁷³.

Cette iconographie, quoique nouvelle, nous ramène au modèle archaïque du gisant au lit, malade, que les scènes du Jugement dernier avaient recouvert : le lit était, nous l'avons vu, le lieu immémorial de la mort. Il l'est resté jusqu'à ce qu'il cesse d'être lit, symbole de l'amour et

du repos, pour devenir aujourd'hui ce matériel technologique d'hôpital, réservé aux grands malades.

En effet, on mourait toujours au lit, que ce soit de mort « naturelle », c'est-à-dire, croyait-on, sans maladie et sans souffrance, ou de la mort plus fréquente d'accidents, « de *puta*, de fièvre, ou d'*apostema*, ou d'autres maladies graves, douloureuses et longues¹⁷⁴ ». La mort subite, *improvisa*, était, elle, exceptionnelle et très redoutée ; même les blessures graves, les accidents brutaux laissaient le temps d'une agonie rituelle au lit.

La chambre devait cependant prendre un sens nouveau dans l'iconographie macabre. Elle n'était plus le lieu d'un événement presque banal, seulement plus solennel que les autres, elle devenait le théâtre d'un drame où le destin du mourant se jouait une dernière fois, où toute sa vie, ses passions et ses attachements étaient remis en cause. Le malade va mourir. Du moins le savons-nous par le texte où il est dit qu'il est crucifié par la souffrance. Il n'y paraît guère sur les images où son corps n'est pas très amaigri, où il garde encore de la force. Selon la coutume, la chambre est pleine de monde, car on meurt toujours en public. Mais les assistants ne voient rien de ce qui se passe, et, de son côté, le mourant ne les voit pas. Non qu'il ait perdu connaissance : son regard fixe avec une attention farouche le spectacle extraordinaire qu'il est seul à percevoir, des êtres surnaturels ont envahi la chambre et se pressent à son chevet. D'un côté la Trinité, la Vierge, toute la cour céleste, l'Ange gardien ; de l'autre, Satan et l'armée monstrueuse des démons. Le grand rassemblement de la fin des temps se fait dans la chambre du malade. La cour céleste est bien là, mais elle n'a plus toutes les apparences d'une cour de justice. Saint Michel ne pèse plus dans sa balance le bien et le mal. Il est remplacé par l'Ange gardien, plus infirmier spirituel et directeur de conscience qu'avocat ou auxiliaire de justice.

Cependant, les plus anciennes représentations de la mort au lit conservent encore la mise en scène désormais classique du jugement,

traitée dans le style des Mystères. C'est le cas d'une illustration de la Prière des morts, d'un psautier de 1340¹⁷⁵. L'accusé réclame le recours à l'intercesseur : « Je ai en vous mise m'esperanche, Vierge Marie de Dieu mère : Desloiet m'ame de pesanche, et d'enfer où est mort amère. » Satan, derrière le lit, réclame son âme : « Je requiers avoir à me part, Par justice selon droiture, L'âme qui de ce cors se part, Qui est pleine de grant ordure. » La Vierge découvre son sein, le Christ montre ses plaies et transmet au Père la prière de Marie. Et Dieu accorde sa grâce : « Si raisons est que ta requeste Soit essaucée plainement, Amour m'émeut qui est honneste, Nier ne le puis bonement. »

Dans les *artes moriendi*, la Vierge et le Christ crucifié sont toujours présents ; toutefois, quand le mourant exhale son âme dans un dernier souffle, le Père ne lève ni le glaive ni la main du justicier, mais le dard miséricordieux de la mort qui abrège les souffrances physiques et les épreuves spirituelles. Il arrive alors que Dieu soit moins juge au tribunal qu'arbitre d'une lutte entre les forces du bien et du mal, dont l'âme du mourant serait l'enjeu.

A. Tenenti, dans son analyse de l'iconographie des *artes moriendi*, pense que le mourant lui-même assiste à son propre drame en témoin plutôt qu'en acteur : « Un combat entre deux sociétés surnaturelles dans lequel le fidèle a une faible possibilité de choisir, mais aucun moyen de se dérober. Autour de son lit, une lutte sans merci, troupe diabolique d'un côté, légion céleste de l'autre. »

Cela ressort en effet de certaines images : ainsi peut-on interpréter les dessins à la plume qui illustrent un poème, le « Miroir de la Mort », dans un manuscrit daté de 1460 environ¹⁷⁶. L'un représente la lutte du diable et du mourant ; d'autres, l'intervention du bon ange, la crucifixion, instrument du salut ; le dernier, enfin, le combat de l'Ange et de Satan au chevet du mourant.

L'idée existait donc d'une confrontation entre les forces du bien et du mal. Mais elle ne paraît pas l'emporter dans l'*ars* publié par A. Tenenti. Il

me semble, au contraire, que la liberté de l'homme y est respectée et que, si Dieu a paru déposer les attributs de la Justice, c'est que l'homme est devenu lui-même son propre juge. Le Ciel et l'Enfer ne luttent pas, comme dans le « Miroir de la Mort » d'Avignon, ils assistent à la dernière épreuve proposée au mourant et dont l'issue déterminera le sens de toute sa vie. Ce sont eux les spectateurs et les témoins. Le mourant, lui, a le pouvoir en cet instant de tout gagner ou de tout perdre : « Le salut de l'homme est établi dans sa fin. » Il ne convient donc plus, alors, d'examiner la biographie du mourant comme il était d'usage au tribunal des âmes, le dernier jour du monde. Il est encore trop tôt pour ce bilan définitif, car la biographie n'est pas close et doit encore subir des modifications rétroactives. On ne saurait donc l'évaluer globalement qu'après sa conclusion. Celle-ci dépend de l'issue de l'ultime épreuve que le mourant doit subir *in hora mortis*, dans la chambre où il va rendre l'âme. Il lui appartient de vaincre avec l'aide de son ange et de ses intercesseurs, et il sera sauvé, ou de céder aux séductions des diables, et il sera perdu.

La dernière épreuve a remplacé le Jugement dernier. Jeu terrible, et c'est en termes de jeux et d'enjeux que parle Savonarole : « Homme, le diable joue aux échecs avec toi et s'efforce de te prendre et de te donner échec et mat à ce point (la mort). Tiens-toi donc prêt, pense bien à ce point, parce que si tu gagnes en ce point tu as gagné tout le reste, mais si tu perds, ce que tu as fait ne vaudra rien¹⁷⁷. »

Un tel risque a quelque chose de terrifiant et l'on comprend que la peur de l'au-delà ait pu gagner alors des populations qui n'avaient pas encore peur de la mort. Cette peur de l'au-delà se traduisait sans doute par la représentation des supplices de l'enfer. Le rapprochement entre le point de la mort et le moment de la décision suprême risquait d'étendre à la mort elle-même la peur suscitée par une éternité malheureuse. Est-ce ainsi qu'il faut interpréter le macabre ?

Les thèmes macabres

Les thèmes macabres apparaissent dans la littérature comme dans l'iconographie à peu près en même temps que les *artes moriendi*.

On a l'habitude d'appeler « macabres » (par extension, à partir des danses macabres) les représentations réalistes du corps humain pendant qu'il se décompose. Le macabre médiéval, qui a tant troublé les historiens depuis Michelet, commence après la mort et s'arrête au squelette. Le squelette desséché, *la morte secca*, fréquente au ^{xvii}^e siècle et encore au ^{xviii}^e, n'appartient pas à l'iconographie caractéristique du ^{xiv}^e au ^{xvi}^e siècle. Celle-ci est dominée par les images répugnantes de la corruption : « O charoigne qui n'es mais hon¹⁷⁸. »

Nous avons bien l'impression, à feuilleter les auteurs, à regarder les œuvres d'art, qu'un sentiment nouveau apparaît. L'iconographie macabre est contemporaine des *artes moriendi* : elle exprime cependant un message différent – quoique peut-être moins différent que ne le veulent les historiens, frappés par l'originalité des thèmes.

Certes, il n'est pas difficile de lui trouver des antécédents. La menace de la mort, la fragilité de la vie avaient déjà inspiré les artistes romains qui modelaient un squelette sur un bol à boire de bronze ou en dessinaient un autre sur la mosaïque d'une maison : *carpe diem*. Les chrétiens auraient-ils été insensibles à ce sentiment, alors que leur religion était fondée sur la promesse du salut ? Aussi trouve-t-on ici et là la figure de la mort, sous la forme d'un cavalier de l'Apocalypse. Sur un chapiteau de Notre-Dame de Paris, au portail du Jugement dernier d'Amiens, une femme, les yeux bandés, enlève un cadavre qu'elle porte en croupe de son cheval. Ailleurs, le cavalier tient dans ses mains la balance du jugement ou l'arc qui tue. Mais ces illustrations sont peu nombreuses, discrètes, marginales, elles commentent sans trop insister les lieux communs de *l'humana mortalitas*.

La littérature ancienne du christianisme est-elle plus explicite ? La réflexion sur la vanité de la vie terrestre, le *contemptus mundi*, est constante. Elle suscite des images qui seront reprises par les grands poètes macabres.

Aussi Odon de Cluny, au ^x^e siècle, dévoile-t-il la physiologie humaine en des termes qui valent ceux de P. de Nesson : « Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge, dans le ventre : saletés partout... » Mais, à vrai dire, il s'agit moins de nous préparer à la mort, que de nous détourner du commerce des femmes, car, poursuit le moraliste : « Nous qui répugnons à toucher même du doigt de la vomissure ou du fumier, comment donc pouvons-nous désirer serrer dans nos bras le sac d'excréments lui-même¹⁷⁹ ? »

De même, les poètes latins du ^{xii}^e siècle célébraient déjà la mélancolie des grandeurs disparues : « Où est maintenant Babylone la triomphante, où sont Nabuchodonosor le terrible, et la puissance de Darius (...) ? (...) ils pourrissent (...). Où sont ceux qui furent dans ce monde avant nous ? Va au cimetière et regarde-les. Ils ne sont plus que cendres et vers, leurs chairs ont pourri (...). » Et plus tard, Jacopone de Todi : « Dis-moi où est Salomon, jadis tant noble, où est Samson, le guerrier invincible¹⁸⁰ ? »

On ne cessait dans les cloîtres de rappeler à des moines trop tentés par le siècle les vanités de la puissance, de la richesse, de la beauté. Bientôt, peu avant la grande éclosion macabre, d'autres moines, les mendiants, sortiront des cloîtres et diffuseront, à grand renfort d'images, des thèmes qui, alors, frapperont au vif les masses urbaines. Mais les thèmes de ces sermonnaires sont déjà devenus les mêmes que ceux des poètes macabres, et appartiennent à cette culture, apparemment nouvelle.

Nous pouvons bien négliger ces rares et peu expressifs prédécesseurs des grandes voix macabres du ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècle. En effet, l'image que le Moyen Age, antérieur au ^{xiv}^e siècle, nous donne de la destruction

universelle est d'une tout autre nature : c'est la poussière ou la poudre – non pas la corruption grouillante de vers.

Dans la langue de la Vulgate et de l'ancienne liturgie de Carême, les notions de poussière et de cendre se confondent. Le mot *cinis* a un sens ambigu. Il désigne la poussière des chemins dont les pénitents sont recouverts en marque de deuil et d'humilité, comme ils s'habillent de sacs ou de crin (*in cinere et in cilicio, sacum et cinerem sternere*). Il désigne aussi la poussière de la décomposition : « Souviens-toi, homme, que tu es *pulvis* et que tu retourneras *in pulverem* », dit le célébrant en imposant les cendres, le premier mercredi de Carême. Mais les cendres s'entendent encore du produit de la décomposition par le feu, qui est alors une purification.

Ce mouvement de la poudre et des cendres, constituant la Nature ou la Matière, par leurs couches sans cesse défaites et refaites, propose une image de la destruction bien proche de l'image de la mort traditionnelle, du « nous mourrons tous ».

A l'image nouvelle de la mort pathétique et individuelle du jugement particulier, des *artes moriendi*, devra correspondre une nouvelle figure de la destruction.

Les plus anciennes représentations des thèmes macabres sont intéressantes, parce que dans certaines d'entre elles la continuité avec le Jugement dernier ou particulier est encore sensible. Par exemple, dans la grande fresque du Campo santo de Pise, qu'on peut dater des environs de 1350, toute la moitié supérieure, céleste, représente le combat des anges et des démons qui se disputent les âmes des défunts. Les anges emportent les élus vers le ciel, les démons précipitent les damnés dans l'enfer. Habitué à l'iconographie du Jugement, nous ne sommes pas dépaysés. En revanche, sur la moitié inférieure, nous cherchons en vain les images traditionnelles de la résurrection. A leur place, une femme enveloppée de longs voiles, aux cheveux dénoués, survole le monde et frappe de sa faux la jeunesse d'une cour d'amour qui s'y attendait le

moins, et néglige une cour des miracles qui la supplie. Étrange personnage qui tient de l'ange, car elle vole et son corps est anthropomorphe, et aussi du diable et de la bestialité, car elle a des ailes de chauve-souris. En effet, on sera souvent tenté d'enlever à la mort sa neutralité, et de l'annexer au monde diabolique :

Vieille ombre de la terre, ainçois ombre d'enfer (Ronsard).

Mais on la considérera aussi bien comme docile exécuteur de la volonté de Dieu, bonne commise : « Suis de Dieu à ce commise » (P. Michault). Ainsi paraît-elle encore au jugement dernier de Van Eyck où elle couvre le monde de son corps, comme la Vierge de miséricorde couvre l'humanité de son manteau ; les abîmes infernaux s'ouvrent sous ses jambes géantes. Mais ici la mort a perdu la forme d'une femme vivante qu'elle avait à Pise¹⁸¹.

A Pise, sous les coups de sa faux, les corps des hommes frappés gisent par terre, les yeux fermés, et anges et démons viennent cueillir les âmes qu'ils exhalent. La scène du dernier soupir a remplacé celle de la résurrection, celle des corps réanimés sortant de la terre. Le passage du Jugement dernier au moment décisif de la mort individuelle, que nous avons déjà observé dans les *artes moriendi*, est encore ici bien perceptible.

Mais il y a une autre scène à côté de la mort universelle. Une troupe de cavaliers tombe en arrêt devant le spectacle effroyable de trois cercueils ouverts. Les morts qui y gisent sont chacun à un degré de décomposition différent, selon les étapes connues depuis longtemps par les Chinois. Le premier a gardé son visage intact et il paraîtrait semblable aux gisants que la mort a abattus, mais qu'elle n'a pas encore changés, si son ventre n'était déjà gonflé par les gaz. Le second est défiguré, pourri et encore recouvert de lambeaux de chair. Le troisième est réduit à l'état de momie¹⁸².

Le cadavre à moitié décomposé va devenir le type le plus fréquent de représentation de la mort : le transi. On le voit déjà vers 1320 sur les murs de la basilique inférieure d'Assise, œuvre d'un disciple de Giotto : il porte une couronne dérisoire, saint François le désigne. C'est le principal figurant de l'iconographie macabre du ^{xiv}^e au ^{xvi}^e siècle. Suivons-le un moment.

Nous le trouvons sans doute sur les tombeaux et on ne saurait, même aujourd'hui, dire beaucoup plus que les admirables commentaires d'É. Mâle et d'E. Panofsky¹⁸³. Toutefois, les tombeaux qu'ils ont analysés sont les sépultures de grands personnages, et de grand art où le transi remplit l'un des étages d'un monument qui en comporte souvent deux : en bas, le gisant ou le transi qui le remplace, et au-dessus le bienheureux au Paradis (nous reviendrons sur cette iconographie dans le chapitre 5). Par exemple, le tombeau du cardinal Lagrange, au musée d'Avignon, celui du chanoine Yver à Notre-Dame de Paris (voir aussi dans Gaignières le tombeau de Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai¹⁸⁴). Il suffira de rappeler ici ces œuvres puissantes, si puissantes qu'elles peuvent faire illusion sur leur généralité. Elles sont, en réalité, peu nombreuses et elles n'expriment pas, à elles seules, un grand courant de sensibilité.

Il existe cependant des tombes plus banales où les signes cadavériques sont aussi apparents, mais sans les formes répugnantes de la décomposition. Le gisant est enveloppé du linceul qui laisse la tête découverte et un pied nu. Ce type paraît fréquent à Dijon (tombe de Joseph Germain au musée de Dijon, 1424 ; tombes des deux fondateurs d'une chapelle à Saint-Jean, Dijon). On reconnaît le cadavre à la saillie de la mâchoire décharnée. Les femmes ont les cheveux répandus en désordre. Les pieds nus dépassent le linceul. C'est le cadavre tel qu'il va être mis en terre, pour peu qu'il ait un peu attendu. Aujourd'hui encore, à nos yeux blasés, sur le sol d'une église de Dijon, le spectacle est impressionnant.

Chose étrange, ces transis ne restent pas toujours dans la position réaliste des gisants. Sur une autre dalle tombale dijonnaise (Saint-Michel, 1521), les deux transis, au lieu d'être couchés côte à côte, sont à genoux de chaque côté d'un Christ en majesté. Ils ont pris la place des priants au ciel et non plus des gisants.

Sur un tombeau lorrain du xvi^e siècle, provenant de l'espace découvert d'un cimetière (il est une stèle surmontée d'une croix), une momie est assise, la tête dans la main (Nancy, Musée lorrain), toutefois l'imagier et son client ont éprouvé de la réticence à montrer les signes de la décomposition et leur transi reste discret.

Nous sommes frappés aujourd'hui quand cette discrétion est dépassée et remplacée par un expressionnisme macabre. Mais nous ne devons pas être dupes de la rareté de ces cas. Si on dressait une statistique des tombeaux du xiv^e au xvi^e siècle, on s'apercevrait que les transis y apparaissent tard, par rapport au reste de l'iconographie macabre, et ensuite qu'ils sont peu nombreux et même presque complètement absents de grandes provinces de la chrétienté, comme l'Italie (avant l'invasion du squelette au xvii^e siècle), l'Espagne, la France méditerranéenne. Ils sont concentrés dans la France du Nord et de l'Ouest, en Flandre, Bourgogne, Lorraine, Allemagne, Angleterre. Cette répartition géographique coïncide presque avec celle de l'occultation du mort (voir chapitre 4) : l'iconographie macabre existe là où le visage a été caché. Elle n'existe pas là où le visage est resté découvert.

Les transis ne font pas partie de la vulgate funéraire de la fin du Moyen Age, ils en constituent seulement un épisode marginal et éphémère. Cette observation restrictive n'enlève rien au fait qu'aux xv^e et xvi^e siècles, le thème du transi plus ou moins décomposé a réussi à s'imposer à des fabricants de tombeaux, malgré leur traditionalisme, pas seulement dans les œuvres éloquentes du grand art, mais encore sur des dalles banales comme celles de Dijon ou des églises hollandaises.

L'art funéraire est néanmoins le moins macabre des arts de cette époque macabre. Les thèmes macabres sont plus francs et plus fréquents dans d'autres formes d'expression, en particulier dans des scènes non réalistes, des allégories, qui montrent des choses qui ne se voient pas. C'est ainsi que le transi, personnification de la mort, comme sur la fresque franciscaine de 1320 à Assise, pénètre à l'insu de tous dans la chambre du mourant. Il était le plus souvent absent des *artes moriendi* que nous avons commentés, où tout se passait à l'insu des assistants, entre les forces du ciel et de l'enfer et le libre arbitre du mourant. Mais dans l'*Arte del bene morire* de Savonarole, vers 1497, le voici assis au pied du lit. Dans un autre *arte* italien de 1513, il apparaît au moment où il franchit la porte de la chambre¹⁸⁵.

Le mort transi est encore moins fréquent dans les *artes moriendi* que sur les tombeaux. Son domaine favori est plutôt l'illustration des livres d'heures destinés aux laïques dévots, en particulier de l'office des morts – et ceci est une indication des rapports entre l'iconographie macabre et la prédication, en particulier des mendiants.

Le passage aux livres d'heures ne nous fait pas quitter la chambre du moribond. Dans une miniature des Heures de Rohan, la Mort entre dans la chambre, un cercueil sur l'épaule, au grand effroi du malade devant cet avertissement sans équivoque.

Cependant, elle préfère dans les livres d'heures le cimetière ; les scènes de cimetière deviennent très fréquentes et variées. Certaines, parmi les plus belles, sont des compromis entre la mort au lit des *artes moriendi* et l'enterrement du mort. Par exemple, la fameuse miniature des Heures de Rohan (vers 1420), dite la « Mort du chrétien ». L'agonisant n'est plus dans son lit. Il a été transporté par une anticipation surréaliste au cimetière et il est couché sur la terre, une terre où, comme dans tous les cimetières, les os, les crânes se mêlent à l'herbe. Il est étendu sur le beau linceul bleu broché d'or où il sera enseveli : il était d'usage, nous le savons, d'enterrer certains défunts dans

des tissus précieux. La seconde différence avec les *artes moriendi* est que le corps est entièrement nu – un voile transparent ne cache rien de son ventre – au lieu d'être enfoui sous les draps, et ce nu est déjà un cadavre, mais un cadavre avant la décomposition, comme ceux des tombeaux de Dijon.

A ces réserves près, on reconnaît là les thèmes classiques des *artes moriendi* et des jugements : l'agonisant expire, son âme est disputée par saint Michel et Satan. Le rôle de lutteur cosmique de l'archange est associé à celui de psychopompe. Dieu le Père, seul cette fois, sans sa cour, contemple le mourant et lui pardonne. On saisit dans cette composition le désir de tirer l'iconographie traditionnelle vers des aspects plus impressionnants de la mort : le cadavre et le cimetière.

Cette mort au cimetière, comme on meurt au lit, n'est peut-être pas très fréquente. On la retrouve bien plus tard, sur une curieuse reproduction par Gaignières de la tombe du prieur de Saint-Wandrille, mort en 1542, au couvent des Célestins de Marcoussis¹⁸⁶. L'original était une peinture où le gisant, en habit sacerdotal, la tête sur un coussin, est étendu directement sur le sol du cimetière ; la mort, une momie, est à ses côtés, armée de l'étrille avec laquelle elle l'a frappé ou va le frapper. C'est que le cimetière est devenu alors le royaume de la mort : elle y règne sous la forme d'une momie armée d'une faux ou d'un dard. Ici elle est assise sur un tombeau comme sur un trône, d'une main elle tient son dard comme un sceptre, et de l'autre un crâne, comme le globe impérial. Là, elle se dresse d'un élan ardent au-dessus d'une tombe ouverte : la dalle repoussée laisse voir la figure d'un transi. Mais est-ce la mort reine du cimetière ou le mort sorti de sa fosse, cette momie à la peau bien conservée, sauf le ventre ouvert à l'endroit des entrailles, et à la tête grimaçante ?

Là encore, debout et conquérante, elle brandit son « point » et menace le cadavre qui gît à ses pieds sur le couvercle d'un sarcophage et achève de se décomposer. Scène étonnante : les deux cadavres

superposés sont identiques, mais l'un est couché et inanimé, l'autre debout et alerte. Là où les deux momies ne sont pas juxtaposées, on ne sait pas si on a affaire à un revenant, double de chaque homme, figure de sa destinée souterraine, ou à une personnification de la force qui anéantit tous les êtres vivants¹⁸⁷.

Les danses macabres quant à elles ne sont pas des miniatures de livre d'heures ; elles ne nous font pas quitter le cimetière où nous a amenés l'office des morts, parce qu'elles sont des décorations de cimetière : fresques couvrant les murs des charniers ou encore chapiteaux des colonnes des galeries.

On a discuté du sens de « macabre ». Il me semble le même que le « macchabée » de la langue populaire d'aujourd'hui, conservatoire d'expressions anciennes. Ce n'est d'ailleurs pas surprenant qu'on ait donné vers le XIV^e siècle au « corps mort » (on n'employait guère le mot de cadavre) le nom des saints Macchabées : ceux-ci étaient depuis longtemps honorés comme patrons des morts, parce qu'ils étaient réputés, à tort ou à raison, les inventeurs des prières d'intercession pour les morts. Sans doute leur fête a-t-elle été remplacée par la commémoration du 2 novembre, mais ils ont mis du temps à s'effacer et leur souvenir est demeuré encore longtemps dans la piété. Ainsi à Nantes, un tableau de Rubens destiné à l'autel des Trépassés représente Judas Macchabée priant pour les morts ; à Venise, à la Scuola Grande dei Carmini, deux toiles du milieu du XVIII^e siècle décrivent en détail les supplices des Macchabées.

La danse macabre est une ronde sans fin, où alternent un mort et un vivant. Les morts mènent le jeu et sont les seuls à danser. Chaque couple est formé d'une momie nue, pourrie, asexuée et très animée, et d'un homme ou d'une femme, vêtu selon sa condition, et stupéfait. La mort approche sa main du vivant qu'elle va entraîner mais qui n'a pas encore obtempéré. L'art réside dans le contraste entre le rythme des morts et la paralysie des vivants. Le but moral est de rappeler à la fois l'incertitude

de l'heure de la mort et l'égalité des hommes devant elle. Tous les âges et tous les états défilent dans un ordre qui est celui de la hiérarchie sociale telle qu'on en prenait conscience. Ce symbolisme de la hiérarchie devient aujourd'hui source d'information pour l'historien social¹⁸⁸.

Dans les danses antérieures au xvi^e siècle, les seules que nous retiendrons dans ce chapitre, la rencontre de l'homme et de la mort n'est pas brutale. Le geste de la mort est presque doux : « Il faut que sur vous la main mette. » Elle avertit plutôt qu'elle ne frappe :

Approchez-vous, je vous actens...
Il vous faut ennuyt trépasser...
A demain vous aient adjourner...

Elle invite sa future victime à la regarder et sa vue sert d'avertissement :

Marchand, regardez par-deçà...
Usurier de sens déréglez
Venez tost et me regardez.

Elle accompagne sa citation (« Au grand juge vous fault venir ») d'un mélange d'ironie et de pitié :

Car se Dieu qui est merveilleux
N'a perdu de vous, tout perdez,

dit-elle à l'usurier. Et au médecin :

Bon mire est qui se scet guérir.

É. Mâle croyait qu'à la Chaise-Dieu la mort cachait son visage pour ne pas faire peur au petit enfant qu'elle allait emporter !

En tout cas elle parle au malheureux paysan un langage qui est à la fois celui de la nécessité et de la compassion :

Laboureur qui en soing et painne
Avez vescu tout votre temps,
Mourir faut, c'est chose certaine...
De mort debes estre contens
Car de grant soussy vous délivre...

Les vivants ne s'attendent pas à cette rencontre. Ils esquissent de la main ou de la tête un geste de recul, de dénégation, mais ils ne vont pas plus loin que ce réflexe de surprise et ne laissent paraître ni angoisse profonde ni révolte. Juste un regret atténué par la résignation, plus de regret chez les riches, plus de résignation chez les pauvres : question de dosage.

Pour Dieu qu'on me vas quérir
Médecin et apothicaire,

réclame femme « mignote » qui a « mary de si bonne affaire ». Au contraire, la femme de village accepte son sort :

Je prens la mort vaille que vaille
Bien gré et en patience...

Il est curieux de voir transparaître ici, sous les figures qu'on voudrait hideuses de la mortalité, le sentiment ancien de soumission bonhomme au destin.

D'autres scènes semblent bien comme des développements des simples rencontres de la danse, parce qu'elles illustrent aussi l'égalité devant la mort et le *memento mori*. Par exemple, la momie ou le squelette entre dans une salle où sont rassemblés princes et prélats, ou s'approche d'un joyeux banquet – le banquet de la vie – pour frapper par-derrière l'un des convives, comme sur une gravure de Stradan. L'accent est mis ici, plus que dans les *artes* et dans les danses, sur la soudaineté. La mort n'accorde plus de délai, elle n'avertit plus, elle prend en traître : c'est la *mors improvisa*, la mort la plus redoutée, sauf des nouveaux humanistes érasmiens et des réformateurs protestants et catholiques. Mais cette mort subite est rarement figurée : dans l'économie, en définitive consolante, des danses qui furent très populaires, d'abord sur les murs des charniers, puis sur les bandes dessinées des gravures sur bois, le terrible meneur de jeu laisse un petit répit.

Le « triomphe de la mort » est un autre thème contemporain, sinon plus ancien, des *artes* et des danses également très répandu. Le sujet est différent, ce n'est plus l'affrontement personnel de l'homme et de la mort, mais l'illustration de la puissance collective de la mort : la mort, momie ou squelette, debout, son arme emblème à la main, conduit un char énorme et lent, tiré par des bœufs. On y reconnaît la lourde machine des fêtes, inspirée de la mythologie et destinée aux grandes entrées des princes dans leurs bonnes villes, un prince dont les emblèmes seraient des crânes et des os. Le char pouvait aussi venir d'un convoi d'enterrement princier, et porter la « représentation » en cire ou en bois d'un corps paré pour les obsèques, semblable au corps réel, ou encore le cercueil recouvert du poêle. Dans l'univers fantastique de Breughel, il devient la charrette dérisoire où les fossoyeurs entassent les os pour les transporter d'un endroit à l'autre de l'église et des charniers.

Mais quelle que soit son apparence, le char de la mort est une machine de guerre, une machine à détruire qui écrase sous ses roues – et

même seulement sous son ombre fatale – une nombreuse population de tout âge et de toute condition. Ainsi le décrit P. Michaut :

Je suis la Mort de nature ennemye,
Qui tout finalement consomme,
Annihilant en tous humains la vie,
Réduis en terre et en cendre tout homme.
Je suis la mort qui dure me surnomme,
Pour ce qu'il faut que maine tout à fin...
Sur ce bœuf cy qui s'en va pas à pas
Assise suis et ne le haste point,
Mais sans courir je mets à grief trespas
Les plus bruians quand mon dur dart les point.

C'est donc une figure du destin aveugle, opposée en apparence à l'individualisme des *artes* et des danses. Toutefois, ne nous y trompons pas, l'esprit de cette allégorie est plus éloigné que les danses du « Nous mourrons tous » primitif et traditionnel. Dans le « Nous mourrons tous », l'homme savait qu'il allait mourir et avait le temps de s'y résigner. La mort des triomphes ne prévient pas :

Je picque et point quand je connais mon point
Sans aviser qui a assez vescu¹⁸⁹ ...

D'ailleurs les victimes qu'elle a couchées par terre dans sa course lente ne se doutaient de rien : elles ont été ravies dans le sommeil de l'inconscience.

On ne trouve pas non plus dans le discours des triomphes le mélange d'ironie et de bonhomie des danses. Il traduit un sentiment incontestablement autre, déjà apparent au Campo santo de Pise, mais qui ira en se développant et en s'accusant par la suite, la volonté d'exprimer

non pas tant l'égalité des conditions et la nécessité, que l'absurdité de la mort et sa perversité : la mort du triomphe va droit devant elle, comme une aveugle. Aussi épargne-t-elle dans ses hécatombes les plus misérables, gueux, estropiés, qui la supplient de mettre un terme à leurs maux, et aussi les jeunes gens désespérés qui courent s'exposer à ses coups, mais arrivent trop tard. Elle abandonne les uns vivants sur les bords de la route et ne ralentit pas son train pour attendre les autres. Qu'on compare cette allusion au désespoir avec la condamnation du suicide des *artes*, et on sentira la différence.

Nous sommes partis des sources iconographiques. Nous aurions pu aussi bien le faire des sources littéraires. Certaines, que nous avons rencontrées déjà, parlent le même langage que les images et ont pu leur servir de commentaires, comme P. Michaut au triomphe de la Mort, ou le versificateur anonyme aux danses.

Ainsi encore P. de Nesson :

Et lors que tu trespaseras
Dès le jour que mort tu seras
Ton orde char commencera
A prendre pugnaise pueur...

Qu'advientra-t-il de l'homme « charogne », « sac à fiens », quand :

L'on t'enfoyra dans la terre
Et couvrira d'une grant pierre
Afin que jamais veu ne soyes ?

Personne ne voudra plus sa compagnie :

Qui te tenra lors compaignée¹⁹⁰ ?

On en trouverait autant chez les sermonnaires, pressés de convertir les vivants en leur faisant peur, en leur montrant la vanité de la vie et en leur inspirant l'horreur de la mort. Mais ni les uns ni les autres n'ajoutent beaucoup aux leçons de l'iconographie.

Quelques-uns, cependant, des poètes, comme le même P. de Nesson, n'ont pas hésité à établir une relation nouvelle entre la décomposition du corps après la mort et les manifestations habituelles de la vie. La pourriture qui gagne les cadavres ne vient pas de la terre :

Les vers qui en terre demeurent
N'y atoucheraient, jaqu'ilz puissent.

Elle sort de l'intérieur de l'homme :

Car les vers d'elle-même [de la charogne] issuent
[sortent]
Qui la decirent et la dévorent.

Elle y est dès l'origine. L'homme est né comme il mourra, dans « l'infection » :

O très orde conception
O vil, nourri d'infection
Dans le ventre avant ta naissance.

Les matières et les liquides de la pourriture se cachent sous la peau :

Job compère chair à vesture
Car vestement est mis dessusure

Le corps affin qu'on ne le voie.

Si on le voyait ! et il appartient aux poètes et aux prêcheurs, aux moralistes, de faire voir :

N'est que toute ordure
Mor, crachats et pourritures
Fiente puant et corrompue.
Prends garde ès œuvres naturelles...
Tu verras que chascun conduit
Puante matière produit
Hors du corps continuellement.

On reconnaît là la « mort intravitale » de V. Jankélévitch. On recherche « la mort dans les profondeurs de la vie ».

Dès lors, la maladie, la vieillesse, la mort ne sont plus que des éruptions, hors de l'enveloppe corporelle, de la pourriture intérieure. Il n'est pas besoin de recourir à des éléments étrangers, à des esprits animaux qui circulent, pour expliquer la maladie ; elle est toujours présente. La conception, la mort, la vieillesse, la maladie mêlent leurs images qui émeuvent et attirent, bien plus qu'elles n'effraient.

Ce repoussant sexagénaire d'E. Deschamps :

Je deviens courbe et bossus,
J'oy très dur, ma vie décline...

laisse les odeurs de la pourriture traverser son corps : la vieillesse et la mort arrivent quand l'enveloppe charnelle n'est plus assez forte pour les contenir :

Mes dents sont longs, faibles, agus,

Jaunes, flairant comme santine...

Ce sont les signes de la mort. Et le moribond de Villon qui « meurt à douleur » :

Son fiel se crève sur son cuer
Puis sue, Dieu scet quel sueur !

De même, Ronsard a senti et dit comment la maladie est mêlée à la vie, comment le mal et la mort sont en soi :

J'ay varié ma vie en devidant la trame
Que Clothon me filait entre malade et sain,
Maintenant la santé je logeais en mon âme,
Tantost la maladie, extrême fléau de l'âme.

Cette maladie, il la connaît, c'est la goutte.

La goutte ja vieillard me bourrela les veines.

Il est mort à soixante et un ans, l'âge du vieillard de Deschamps, mais il a senti dès trente ans les marques de la maladie et de la vieillesse et il s'y attarde avec complaisance :

J'ay les yeux tout battus, la face toute pâle,
Le chef grison et chauve, et je n'ay que trente ans.

Il décrit ses crises d'insomnie :

Mais ne pouvais dormir, c'est bien de mes malheurs
Le plus grand qui me vie et chagrine et despit

Le plus grand qui ma vie et enragine et despire...
Seize heures pour le moins, je meurs, les yeux ouverts,
Me tournant, me virant de droict et de travers
Sur l'un, sur l'autre flanc, je tempête, je crie,...
Miséricorde ! Ô Dieu ! Dieu ne me consume
A faute de dormir...
Vieille ombre de la terre, ainçois ombre d'enfer,
Tu m'as ouvert les yeux d'une chaîne de fer,
Me consumant au lict, navré de mille pointes...
Meschantes nuits d'hiver, nuits filles de Cocyte,
N'approchez de mon lit, ou bien tournez plus vite.

Il prenait cependant de l'opium, mais l'opium l'abrutissait sans lui rendre le sommeil :

Heureux, cent fois heureux, animaux qui dormez...
Sans manger du pavot qui tous les sens assomme.
J'en ay mangé, j'en ay bu, de son jus oublieux,
En salade, cuit, cru, et toutefois le somme
Ne vient par sa froideur s'asseoir dessus mes yeux.

Ses infirmités le condamnent à un état de maigreur qui annonce la fin :

Je n'ay plus que les os, un squelette je semble
Décharné, dénusdé, dépoulpé,
Que le trait de la mort sans pardon a frappé !...

Alors le malade accablé appelle la mort, et ce n'est pas la plainte en forme de proverbe du pauvre bûcheron :

L'annelle en vain le jour et la mort ie supplie

J'appelle en vain le jour, et la mort je supplie...

Donne-moi (ô mort) tes présents en ces jours que la brume
Fait les plus courts de l'an, ou de ton rameau teint
Dans le ruisseau d'oubli, dessus mon front estreint
Endors mes pauvres yeux, mes gouttes et mon rume...
Pour chasser mes douleurs, amène moy la mort.
Ha mort ! le port commun de tous le confort
Viens enterrer mes maux, je t'en prie à mains jointes.

Mais la mort ne répond pas : sur son char elle ne voit ni n'entend
ceux qui la supplient :

Mais elle fait la sourde et ne veut pas venir¹⁹¹.

Michaut disait déjà dans « le Passe-temps » :

Mort requiert, mais mort le refuse.

C'est alors la tentation du suicide, l'une des tentations ultimes des
artes moriendi : « Tue-toi toi-même », y suggère le diable au malade qui
lève déjà son poignard pour se tuer¹⁹².

La vieillesse, les regrets de la jeunesse perdue inclinaient la belle
Heaumière au même exemple :

Ha ! vieillesse félonne et fière,
Pourquoy m'as si tost abattue !
Qui me tient que je ne me fière
Et qu'à ce coup je ne me tue¹⁹³ ?

Le désespoir ne va pas toujours jusqu'au suicide. Il se traduit dans le
cas le moins dramatique par une stupeur qui paralyse la mémoire et

inhibe la volonté :

Tant est sy fort qu'ils perdent souvenance
Par quoi mémoire est hors de sa vigueur
Et Dieu est mis souvent en oubliance¹⁹⁴.

La mort ne soulage plus : même au malade souffrant, elle impose l'angoisse :

Car quand ils sont serrez entre mes mains
[C'est la mort triomphante qui parle]
Le pas mortel par sa dure rigueur
Lui donne angoisse et extrême langueur.

Mais même quand elle ne va pas jusqu'au suicide, cette angoisse peut provoquer le désespoir et la révolte contre Dieu. Le désespoir prend la forme d'un pacte diabolique.

L'influence de la pastorale missionnaire ? des grandes mortalités ?

Il est frappant que les sources littéraires mettent l'accent sur la décomposition pendant la vie autant qu'après la mort : les liquides sordides du corps, les signes hideux de la maladie, le désespoir.

On a bien le sentiment que quelque chose de brutal intervient alors dans la lente évolution du modèle traditionnel de la mort au lit, qui subsistait toujours dans les *artes moriendi*. Un climat d'angoisse paraît s'être installé au point qu'on en vient à préférer à la mort annoncée et rituelle la mort subite, pourtant si redoutable.

Comment interpréter ces documents, comment les situer dans les longues séries qui commencent avec la Résurrection de la chair et le Jugement ?

Une première idée est que l'évocation des horreurs de la décomposition a été un moyen pour les moines mendiants d'émouvoir et de convertir les populations laïques, en particulier urbaines.

C'était, on le sait, le temps où l'Église ne se satisfaisait pas autant de l'idéal de perfection des cloîtres, et se proposait de conquérir des hommes qu'on avait auparavant plus ou moins abandonnés à une sorte de folklore pagano-chrétien, à condition qu'ils évitent les hérésies doctrinales ou morales par trop voyantes. Les agents de cette conquête, les mendiants, ont cherché à frapper les imaginations par des images fortes comme celles de la mort.

Encore fallait-il que ce langage fût compris, que les auditeurs répondissent à ses stimulations. Aujourd'hui, ils les auraient repoussées avec dégoût. Avant le ^{xiv}^e siècle, comme après le ^{xvi}^e, il paraît bien qu'elles auraient été reçues avec l'indifférence de gens trop familiers avec les images de la mort pour s'en émouvoir. Les hommes d'Église ont toujours cherché à faire peur, peur de l'enfer, plutôt que de la mort. Ils n'y ont réussi qu'à moitié. Aux ^{xiv}^e-^{xvi}^e siècles, tout se passe comme si on les prenait plus au sérieux, mais pas à la lettre : les prédicateurs parlaient de la mort pour faire penser à l'enfer. Les fidèles ne pensaient peut-être pas nécessairement à l'enfer, mais ils ont été alors plus frappés par les images de la mort.

Du ^{xiv}^e au ^{xvi}^e siècle, si la vieille familiarité avec la mort n'a pas cessé dans les formes communes de la vie quotidienne, elle a été partiellement refoulée là où les représentations de la mort retrouvaient de la force et de la nouveauté. Pourquoi cette nouveauté ?

Il est tentant de mettre le succès des thèmes macabres en relation avec les grandes mortalités de peste, avec les grandes crises démographiques du ^{xiv}^e et du ^{xv}^e siècle, qui auraient dépeuplé certaines

régions, provoqué une régression des cultures, une crise économique générale. La plupart des historiens ont reconnu, et reconnaissent encore, un caractère de catastrophe à la fin du Moyen Age. « Aucune autre époque, écrit Huizinga, n'a donné autant d'accent et de pathos à l'idée de la mort. » Les grandes épidémies ont dû laisser de forts souvenirs dans la mémoire collective. Pierre Michaut fait énumérer par la mort tous ses « instruments » : l'âge, la guerre, la maladie « ma loyale servante », la famine, la mortalité « ma très bonne chambrière ».

Les Triomphes de la mort de Pise et de Lorenzetti sont contemporains des grandes pestes du milieu du siècle. Le squelette d'Assise pourrait être antérieur. Cependant, ce n'est pas toujours sous la forme réaliste du cadavre ou de la description de la mort qu'apparaît d'abord le bouleversement provoqué par le choc de l'épidémie. M. Meiss a montré qu'à Florence, dans le dernier tiers du ^{xiv}^e siècle, les mendiants ont été amenés à idéaliser les représentations religieuses traditionnelles, plutôt qu'à les surcharger de détails réalistes, à exalter le rôle de l'Église et des ordres de Saint-François et de Saint-Dominique, en soulignant par un style archaïsant et abstrait les aspects hiératiques du sacré et de la transcendance : un retour aux modèles byzantins et à l'esprit roman, par-dessus les tendances anecdotiques du ^{xiii}^e siècle. Aussi, c'est désormais par des symboles qu'on évoquera la peste pour la conjurer : celui de saint Sébastien frappé par les flèches comme l'humanité par l'épidémie. Plus tard, en revanche, aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, on n'hésitera pas à montrer les hommes mourant dans la rue, les cadavres entassés dans les charrettes, l'ouverture des grandes fosses¹⁹⁵. Mais la période proprement macabre était passée, même si les pestes, elles, continuaient toujours.

Si tentante qu'elle soit, la relation entre le macabre et les pestes n'est donc pas tout à fait convaincante. Elle l'est d'autant moins que la grande crise de la fin du Moyen Age est parfois mise en doute par des historiens d'aujourd'hui. Voici ce qu'en dit J. Heers¹⁹⁶ : « Il semble que les historiens aient péché par un pessimisme souvent exagéré et injustifié...

Il s'agissait de vérifier la fameuse hypothèse d'une catastrophe ou du moins d'une sévère contraction économique à la fin du Moyen Age, idée forte qui depuis H. Pirenne au moins (...) a marqué tous les historiens de l'économie médiévale. Cette conception s'imposait de façon si ferme, se trouvait reçue comme une telle évidence, qu'il était bien entendu impossible d'écrire le moindre ouvrage sur cette période sans y adhérer ; toute étude d'histoire économique devait partir de là. » Et pas seulement d'histoire économique ! « Pourtant, il y a déjà près de vingt ans, des auteurs plus avisés et mieux informés (...) montraient que ce déclin fut, en fait, fort inégal pour l'ensemble du monde occidental ; ils parlaient plutôt de mutation que de catastrophes. » « A l'origine, l'idée d'une contraction catastrophique devait beaucoup sans doute à certaines tendances qu'il faut maintenant rejeter. Ainsi, une foi excessive en certains témoins de l'époque, hommes d'Église souvent peu habitués à manier les chiffres, enclins tout naturellement à grossir les pertes et les difficultés, à présenter une image déformée, romancée, à plaindre les malheurs d'une humanité qu'ils voient touchée par le courroux de Dieu, à accréditer alors une sorte de légende noire de leur temps. »

Il est une autre source d'information qu'il nous faut maintenant considérer et qui nous incline, en effet, à une version moins noire que celle de la tradition historique : les testaments.

M^{lle} Antoinette Fleury a consacré sa thèse (manuscrite) de l'École des chartes à l'étude des testaments parisiens au xvi^e siècle. Elle a vécu, le temps de sa recherche, dans l'intimité de ces textes. Aussi ses impressions naïves ont-elles valeur de témoignage. Or, voici ce qu'elle écrit à propos des clauses concernant les enterrements : « Nous avons vu, par le cortège funèbre, longue procession aux lumières, par les solennités de l'église où les petits enfants sont conviés, *l'idée assez consolante qu'on se faisait de la mort à cette époque* [je souligne]. Pour que la cérémonie ait davantage *l'air d'une fête*, il est accoutumé de servir un repas ou quelque nourriture aux assistants. »

Sans doute, quelques années plus tard, l'actuel conservateur du minutier central, mieux instruit que la jeune chartiste des tendances et des modes de l'historiographie, n'aurait pas osé exprimer avec cette simplicité ses impressions immédiates de chercheur. Elle aurait introduit des réserves et des repentirs, et hésité à décorer d'un air de fête l'idée de la mort en pleine époque macabre.

On objectera qu'il s'agit du ^{xvi}^e siècle et que l'acmé macabre était passée, qu'un nouvel essor démographique et économique avait refoulé les fantasmes macabres. En réalité, les représentations macabres continuent encore longtemps au ^{xvi}^e siècle, dans les tombeaux en particulier. « La mort a été une compagne de la Renaissance », constate bien J. Delumeau¹⁹⁷. On serait surpris que des sensibilités traumatisées du ^{xv}^e siècle aient retrouvé si vite « un air de fête » au ^{xvi}^e.

D'autre part, il n'y a pas grande différence de ton entre les testaments du ^{xv}^e et ceux du ^{xvi}^e. On a un peu plus de chance de trouver au ^{xv}^e siècle des mots comme « charogne » ou *cadaver*, à la place de corps. En revanche, les allusions aux repas de funérailles sont plus fréquentes au ^{xv}^e siècle, mais c'est le plus souvent pour les interdire dans un esprit déjà de réforme.

Il faut donc admettre que la panoplie macabre des artistes, des poètes, des prédicateurs, n'était pas utilisée par les hommes quelconques, quand ils pensaient à leur propre mort. Ce n'est pas faute de littérature : les testaments olographes sont bavards, ils abondent en développements sur les vicissitudes de l'humaine condition, sur les dangers qui menacent l'âme, sur la vanité d'un corps promis à la poussière. Rien que des métaphores anciennes, aucun besoin d'images trop expressives. « Idée consolante », dit M^{lle} Fleury. Je dirai plutôt, ce qui ne la contredit pas : idée naturelle, familière.

C'est que la mort des macabres n'est pas une description réaliste de la mort. Huizinga, victime de sa vision noire, se trompait quand il écrivait : « L'émotion se pétrifiait dans la représentation réaliste de la

mort hideuse et menaçante. » Aucun réalisme, en vérité ! L'époque était pourtant avide de ressemblance. Nous aurons l'occasion, dans les deux chapitres suivants, de décrire avec quelques détails la volonté, qui se manifeste à partir du XIII^e siècle, de reproduire les traits du modèle. Nous verrons alors comment cette recherche d'exactitude conduit tout simplement à utiliser les masques mortuaires. C'est certainement le cas des statues de terre cuite datées du début du XVI^e siècle, qui se trouvaient autrefois disposées autour du chœur de Saint-Sernin de Toulouse et qui sont aujourd'hui au musée des Augustins. Les historiens les ont prises longtemps pour des Sibylles, mais autrefois le peuple les appelait les « momies des comtes », et on admet aujourd'hui¹⁹⁸ qu'elles représentent les comtes de la famille de Saint-Gilles, bienfaiteurs de l'abbaye.

Dans tous ces cas les traits cadavériques n'étaient pas reproduits pour faire peur, comme un *memento mori* ; on recourait à eux comme à une photographie instantanée et exacte du personnage. Les grimaces qui, à notre avis d'hommes d'aujourd'hui, défigurent le visage du défunt et où nous lisons la mort n'impressionnaient pas les contemporains qui, eux, n'y voyaient que réalité vivante. Ainsi, en pleine période macabre, on se servait de la mort seulement pour donner l'illusion de la vie, confondue avec la ressemblance. Comme s'il y avait deux domaines bien séparés, d'une part celui des effets macabres où la mort faisait peur, et d'autre part celui des portraits où la mort faisait illusion.

Non seulement il n'y a pas de rapport, mais il y a même opposition entre l'inspiration macabre et la vision directe, physique de la mort.

Nous analyserons dans le chapitre suivant un grand changement de la coutume funéraire qui doit se situer au XII^e-XIII^e siècle. Avant, le mort était exposé et transporté de son lit à sa sépulture le visage découvert. Après, le visage est dérobé, sauf dans les régions méditerranéennes, et il ne sera jamais plus exposé, même si son spectacle pouvait éveiller les émotions que justement l'art macabre voulait susciter. On a donc, à partir du XIII^e siècle, et sans qu'il y ait eu de repentir, même à l'époque

macabre, reculé devant la vue du cadavre. On l'a caché au regard, non seulement en l'enveloppant de la tête aux pieds dans un suaire cousu, mais en ne permettant même plus de deviner ses formes humaines, en l'enfermant dans une boîte de bois, et en recouvrant cette boîte d'un échafaud tapissé¹⁹⁹.

Et, en effet, si nous sommes attentifs à ces indications, nous constatons que l'art macabre ne représente pratiquement jamais l'agonisant vivant et défiguré, ni le cadavre intact ou presque intact : quelques tombeaux bourguignons, cités plus haut, quelques victimes des « triomphes de la mort », quelques beaux morts sont des exceptions qui ne contredisent pas la généralité des observations.

Les moribonds des *artes moriendi* n'ont pas les traits altérés. Ni le peintre ni le sculpteur n'ont voulu évoquer la maladie, la mort transparente dans la vie, qui, au contraire, fascinaient le poète. On acceptait de les évoquer dans le symbolisme des mots. On refusait de les *montrer* dans le réalisme des faits.

Ce que montrait l'art macabre était précisément *ce qui ne se voyait pas*, ce qui se passait sous la terre, le travail caché de la décomposition, non pas résultat d'une observation, mais produit d'une imagination.

Nous voici donc amenés, par touches successives, à constater une discontinuité entre l'art macabre et les misères de la vie ou la peur de la mort.

Un amour passionné de la vie

De son côté, A. Tenenti nous propose une relation moins simple qui tient compte de la complexité ici devinée.

Il part de cette remarque qu'à la fin du Moyen Age la mort n'est plus trépas ou passage, mais fin et décomposition. Le fait physique de la mort s'est substitué aux images du jugement. « Pendant des siècles le

christianisme n'a pas senti le besoin de représenter la misère du corps. » Alors, pourquoi ce besoin apparaîtrait-il ?

Il « ne pouvait naître que de l'horreur et du regret que la foi excluait²⁰⁰ ». Comme le dit Jankélévitch : la foi dans la vie éternelle s'arrête, mais la mort continue.

Ainsi l'imagerie macabre est-elle le signe que l'homme est confronté à des exigences nouvelles dont il prend alors conscience : « Les exigences séculières, l'attachement aux biens terrestres [qui prennent plus d'importance qu'auparavant] n'auraient jamais donné aux hommes la foi en eux-mêmes si une expérience intime ne les avait déjà dégagés de l'orientation religieuse²⁰¹. »

Cette expérience intime est la mort intravitale dont parle Jankélévitch. Le sentiment de la présence de la mort dans la vie a suscité deux réponses : d'une part l'ascétisme chrétien, d'autre part un humanisme encore chrétien, mais déjà engagé dans la voie de la laïcisation. Au début de la Renaissance, la conscience collective « se trouva fortement polarisée par la réalité hallucinante de la mort. Les uns [des mystiques comme Suso, des prédicateurs comme saint Vincent Ferrier], amenés et comme poussés à s'abîmer dans la contemplation de la pourriture et l'anéantissement physique, en tirèrent des conséquences tout à fait antiterrestres. Ils se situaient ainsi dans la condition spirituelle la plus apte à les laisser sourds aux exigences de la culture moderne [alors en train de naître] et de la sensibilité laïque. Les autres au contraire [Pétrarque, Salviati], en affrontant dans la douleur la considération de leur destinée organique, de leur transformation physique, furent conduits à affirmer l'amour de la vie et à proclamer la valeur primordiale de l'existence terrestre²⁰² ».

Il apparaît donc désormais chez certains « une volonté absolue d'imposer la vie comme valeur autonome », volonté qui pouvait aller jusqu'à la négation de l'âme et de sa survie.

De toute manière, « l'homme prétendait posséder dans son propre mode d'agir une base suffisante pour son salut éternel (...). Au lieu d'un passage vite écoulé, la vie apparaissait comme une période toujours suffisante pour construire son propre salut ». Il se forme alors un idéal de vie pleine que la peur de l'au-delà ne menace plus. L'art de bien mourir « était, au fond, un sens nouveau du temps, de la valeur du corps comme organisme vivant. Il se ramène à un idéal de vie active qui n'avait plus son centre de gravité en dehors de la vie terrestre²⁰³ ». « Il n'exprime plus seulement comme autrefois l'élan vers une existence ultra-terrestre, mais un attachement toujours plus exclusif à une vie seulement humaine. » Au terme de l'évolution, les signes macabres disparaissent. « Les aspects bizarres des premiers contacts ont vite disparu, le visage et le sentiment humains de la mort sont restés²⁰⁴. » Les humanistes du xv^e siècle ont remplacé les signes macabres par une présence intérieure de la mort : ils se sentaient toujours en train de mourir²⁰⁵.

En résumé, pour A. Tenenti, la conscience aiguë de la mortalité humaine aux xiv^e et xv^e siècles traduisait « un bouleversement du schéma chrétien » et le début du mouvement de sécularisation qui caractériserait l'époque moderne. « Ceux qui étaient auparavant des chrétiens se sont reconnus mortels : ils se sont exilés du ciel parce qu'ils n'avaient plus la force d'y croire de façon cohérente²⁰⁶. »

Les analyses d'A. Tenenti sont très séduisantes, et cependant elles ne me donnent pas entière satisfaction : je n'accepterai pas l'opposition entre le christianisme médiéval tourné vers l'au-delà, où la vie terrestre est l'antichambre de l'éternité, et la Renaissance tournée vers l'à-présent, où la mort n'est plus toujours le début d'une vie nouvelle. S'il y a rupture profonde, c'est plutôt entre le premier et le second Moyen Age ; s'il y a christianisme, c'est un langage commun, un système commun de référence, mais la société n'était pas plus chrétienne au Moyen Age qu'à la Renaissance, et sans doute moins qu'au xvii^e siècle. Si la Renaissance marque un changement de sensibilité, celui-ci ne saurait être interprété

comme le début d'une laïcisation, ou du moins pas plus que d'autres mouvements intellectuels du Moyen Âge. Je ne suivrai donc pas A. Tenenti dans cette direction qui est contraire à toute la conception ici défendue du mouvement de l'histoire.

En revanche, ce qu'il dit de la vie pleine, de la valeur de la vie terrestre, nous met sur ce que je crois être la bonne voie, à condition que l'amour de la vie ne soit pas considéré comme propre à la Renaissance, car il est aussi l'un des caractères les plus spécifiques du second Moyen Âge.

Faisons le point, avant d'essayer d'aller plus loin. Le macabre n'est pas l'expression d'une expérience particulièrement forte de la mort dans une époque de grande mortalité et de grande crise économique. Il n'est pas seulement un moyen pour les prédicateurs de provoquer la peur de la damnation et d'inviter au mépris du monde et à la conversion. Les images de la mort et de la décomposition ne signifient ni la peur de la mort ni celle de l'au-delà – même si elles ont été utilisées à cet effet. Elles sont le signe d'un amour passionné du monde d'ici-bas, et d'une conscience douloureuse de l'échec auquel chaque vie d'homme est condamnée – c'est ce qu'il nous faut voir maintenant.

Pour comprendre cet amour passionné des êtres et des choses de la vie, revenons à la dernière épreuve des *artes moriendi* d'où dépend le sort éternel du mourant et voyons quels attachements profonds elle exprime²⁰⁷. L'épreuve consiste en deux séries de tentations, de genres différents. Dans la première série, le mourant est sollicité d'interpréter sa vie dans le sens du désespoir ou de la satisfaction. Le diable lui montre toutes ses mauvaises actions. « Voici tes péchés, tu as tué, tu as fornicqué. » Il a aussi dépouillé les pauvres, refusé l'aumône, entassé les richesses mal acquises. Mais toutes ses fautes ne sont pas rappelées et figurées pour l'accuser, pour faire pencher la balance du jugement du

côté de l'Enfer. L'ange gardien n'oppose pas à cette misérable biographie les bonnes œuvres qu'il aurait pu faire ; il l'exhorte seulement à la confiance dans la miséricorde divine dont il cite les exemples : le bon larron, Marie-Madeleine, le reniement de saint Pierre. La *bona inspiracio* de l'ange permettra-t-elle au mourant de repousser la contemplation morbide de sa vie et de ses crimes ? Ou s'abandonnera-t-il au désespoir où l'inclinent déjà ses souffrances physiques ? se livrera-t-il à « d'indiscrètes pénitences » qui iront jusqu'au suicide ? A son chevet un diable le désigne à lui-même se frappant d'un poignard et lui dit : « Tu t'es suicidé. »

Cette même vie, le mourant peut aussi la considérer avec assurance, mais la « vaine gloire » de celui qui a, cette fois, trop de confiance en l'homme ne vaudra pas mieux que son désespoir : le démon lui présentera toutes les couronnes de la satisfaction de soi-même (*gloriare, coronam meruisti, exalta te ipsum...*).

Dans cette première série de tentations, la vie est présentée au mourant, non plus comme l'objet d'un jugement, mais comme la dernière chance d'éprouver sa foi.

Dans la deuxième série, le diable expose au regard du mourant tout ce que la mort menace de lui ravir, qu'il a possédé, aimé pendant la vie, qu'il veut retenir, qu'il ne se résout pas à abandonner. *Omnia temporalia*, amassés (*congregata*) avec tant de peines, de soins, de tendresse, qui sont à la fois des êtres humains, femme, enfants, amis très chers, et aussi des choses : « toutes les autres choses de ce monde qui sont désirables », objets de plaisir, sources de profits. L'amour des choses n'est pas considéré autrement que celui des hommes. L'un et l'autre appartiennent à l'*avaritia*, qui n'est pas le désir d'accumuler ou la répugnance à dépenser, que nous appelons avarice, mais l'amour passionné, avide, de la vie, des êtres comme des choses, et même des êtres que nous estimons aujourd'hui mériter un attachement illimité, femme, enfant. L'*avaritia* est « attachement excessif aux *temporalia* et aux choses extérieures, à l'égard

des époux et amis charnels ou richesses matérielles, aux autres choses que les hommes ont trop aimées pendant leur vie ».

Saint Bernard, deux siècles auparavant, opposait lui aussi deux catégories d'hommes : les *vani* ou les *avari* aux *simplices* ou *devoti*. Les *vani*, opposés aux humbles, cherchaient la vaine gloire d'eux-mêmes ; les *avari*, au contraire de ceux qui se consacraient à Dieu, aimaient la vie et le monde. L'Église condamnait à la fois avec l'*avaritia* l'amour des hommes et celui des choses, car l'un et l'autre éloignaient également de Dieu.

Sans doute le commun des chrétiens se dérobaient-ils à de tels renoncements, mais le jouisseur partageait la psychologie de l'ascète ou du moraliste et n'établissait pas de différence entre les biens et les hommes. Les hommes étaient possédés comme des choses qu'il fallait conserver : « Avantage tes amis » ; les choses étaient aimées comme des amis : « Prends soin de ton trésor. » Le mourant arrête son regard sur sa maison grande et belle, que la magie du diable a fait surgir au pied de son lit, sa cave pleine de tonneaux de vin, son écurie garnie de chevaux. Il pourrait aussi s'attendrir sur sa famille qui entoure son chevet et qu'il va quitter, mais on dirait qu'il se fie moins à elle qu'aux douces choses. Il lui arrive de se méfier de leurs larmes hypocrites, il les suspecte alors d'en vouloir à son héritage et finalement, dans un accès de colère et de désespoir, les chasse à coups de pied.

Il faut laisser maisons et vergers et jardins, au moment de mourir, et c'était cela la tentation de l'*avaritia* : l'homme sentait gonfler en lui son fol amour de la vie et il s'accrochait moins à la vie même, au fait biologique de vivre, qu'aux choses amassées dans la vie. Le chevalier du haut Moyen Age mourait naïvement comme Lazare. L'homme du second Moyen Age et du début des temps modernes était tenté de mourir comme le mauvais riche.

Il ne voulait pas se séparer de ses biens et souhaitait les emporter avec lui. Certes, l'Église l'avertissait que faute d'y renoncer, il irait en

Enfer, mais, après tout, il y avait quelque chose de consolant dans cette menace puisque la damnation, si elle l'exposait aux tortures, ne le priverait pas de son trésor : le mauvais riche de la parabole gardait, au portail de Moissac (XII^e siècle), sa bourse autour du cou, imité par tous les avares qui lui succéderont dans les enfers des jugements derniers. Dans un tableau de Jérôme Bosch²⁰⁸ qui pourrait servir d'illustration à un *ars moriendi*, le démon soulève avec peine, tant il est lourd, un gros sac d'écus, et le dépose sur le lit de l'agonisant, pour que celui-ci l'ait à portée de la main au moment de son trépas. Il ne risquera pas de l'oublier ! Qui d'entre nous éprouverait aujourd'hui quelque velléité d'emporter dans la mort un paquet d'actions appréciées, la voiture tant désirée, un bijou magnifique ? L'homme du Moyen Age ne pouvait se résigner à abandonner ses richesses même pour mourir : il les réclamait, voulait les palper, les tenir.

La vérité est sans doute que jamais l'homme n'a tant aimé la vie qu'en cette fin du Moyen Age. L'histoire de l'art nous en apporte une preuve indirecte. L'amour de la vie s'est traduit par un attachement passionné aux choses qui résistait à l'anéantissement de la mort et qui a changé la vision du monde, de la nature. Il a incliné l'homme à donner une valeur nouvelle à la représentation de ces choses, il leur a communiqué une sorte de vie. Un art nouveau est né qu'on appelle nature morte dans les langues latines, et *still-life* ou *still-leven* dans les langues du nord. Ch. Sterling nous met bien en garde contre « la poésie facile que le romantisme moderne y met aujourd'hui [dans ces mots] en l'interprétant comme vie silencieuse ». Ils signifient plus sèchement le modèle qui ne bouge pas. Mais le même auteur rapporte que les contemporains désignaient un artiste de 1649 comme « un fort bon peintre en portrait et en vie coye » : comment traduire autrement que par vie silencieuse et comment écarter la volonté ou l'instinct de faire image ?

L'*avaritia* et la nature morte.

Le collectionneur

Il existe, je crois, un rapport qui mérite d'être considéré entre l'*avaritia* et la nature morte. L'observateur le moins averti est frappé par la différence de représentation des objets entre la période qui précède le XIII^e siècle et celle qui le suit, aux XIV^e et XV^e.

Jusqu'au XIII^e siècle l'objet n'est presque jamais considéré comme une source de vie, mais comme un signe, l'épure d'un mouvement. Cela est vrai d'œuvres qui paraissent à première vue contredire cette thèse, par exemple d'une grande fresque des Noces de Cana où les objets, sur la table, sont au premier plan et ont de l'importance. Par le sujet, ce serait déjà une nature morte, mais alors de Cézanne ou de Picasso, plutôt que d'un miniaturiste du XIV^e siècle, d'un peintre du XVII^e ou encore de Chardin.

Il s'agit d'une grande fresque du XII^e siècle, dans l'église de Brinay²⁰⁹ ; sur la nappe du banquet nuptial sont placés en ligne horizontale, l'un à côté de l'autre, sept plats de terre, en forme de coupe, d'un modèle simple et beau. Certains contiennent de gros poissons raides, qui débordent. Ils ne portent pas d'ombre, et sont montrés à la fois de profil et de dos. Aussi voyons-nous le fond des coupes qui devrait normalement reposer sur la table, mais nous le voyons seulement de trois quarts, comme si la coupe avait été soulevée et un peu penchée vers l'arrière de la fresque. On sait que l'artiste carolingien et roman disposait sa peinture dans une perspective différente de celle du spectateur, et lui montrait ce qu'il ne pouvait voir comme il devait le voir. L'effet d'horizontalité des sept coupes juxtaposées est accentué par les sept gros plis parallèles que fait la nappe en retombant. Ces objets, ces coupes, ces poissons préfigurent l'autre table, celle de la dernière Cène. Ils n'ont ni poids ni densité, et sans que leur beauté sérielle y perde rien, aucun d'eux ne retient l'attention et ne la détourne de la composition tout entière.

D'une manière générale, les objets sont ainsi souvent situés dans un ordre qui ne répond pas à leur propre nécessité, mais qui est inspiré par des hiérarchies métaphysiques ou d'autres préoccupations symboliques, mystiques. Regardons par exemple les rideaux très fréquents dans l'enluminure carolingienne et romane, à cause de leur rôle dans la liturgie. Ils appartenaient, au moins à l'époque carolingienne, au mobilier du sanctuaire. Ils dérobaient aux yeux profanes les choses saintes, et on les ouvrait ou fermait comme les portes de l'iconostase dans les églises de rite oriental. Sur une miniature du ^x^e siècle, on voit le rideau ouvert, pour permettre à sainte Radegonde de s'approcher de l'autel. Le rideau est devenu inséparable du sacré qui doit être voilé ou dévoilé. Il est fait d'étoffe légère et plissée qui flotte au moindre souffle. La virtuosité des enlumineurs n'a rien à envier à la science illusionniste de leurs successeurs, les peintres de draps et de serviettes des Annonciations ou des Nativités du ^{xv}^e siècle. Mais tout l'art de draper ou de plisser le rideau est destiné à faire oublier la finalité de l'objet et à lui donner une autre fonction. Il lui arrive d'être pendu et fermé, comme dans un sacramentaire carolingien où il sépare du reste du monde saint Grégoire ravi par l'Esprit saint. Un moine du *scriptorium* le soulève juste ce qu'il faut pour écouter la dictée du saint. Souvent le rideau est replié, accroché à un portique, attaché à ses montants, séparant les personnages sacrés des emblèmes divins qui les surmontent, comme la main de Dieu. Il est retenu par de gros nœuds : deux personnages qui ont l'air d'appartenir à l'architecture du portique tendent leurs bras pour en attraper les bouts. Ces étoffes ne sont pas immobiles, elles sont agitées par un vent qui ne vient pas de ce monde et qui est assez fort pour enrouler autour d'une colonne le rideau du sanctuaire où prie sainte Radegonde²¹⁰.

A partir du ^{xiv}^e siècle, les choses vont être représentées autrement. Non pas qu'elles aient cessé d'être des signes : le linge et le livre ne sont alors pas moins symboliques qu'à l'époque romane, mais le rapport entre

le signe et le signifié a changé : la pureté est un attribut du lys autant que le lys est le symbole de la pureté. Les choses ont envahi le monde abstrait des symboles. Chacune a pris une pesanteur nouvelle, gage d'autonomie. Elles vont être représentées pour elles-mêmes, non pas par volonté de réalisme, mais par amour et contemplation. Le réalisme, le trompe-l'œil, l'illusionnisme seront peut-être des effets de la relation directe qui s'est établie entre la chose et le spectateur.

Tout se passe comme si désormais dans chaque peinture à personnages l'artiste avait introduit une ou plusieurs « natures mortes ». Deux caractères essentiels de la nature morte apparaissent dès la fin du ^{xiv}^e siècle, et s'affirment aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles : la densité propre à l'objet, et l'ordre dans lequel les objets sont groupés, le plus souvent à l'intérieur d'un espace fermé. Un bon exemple est fourni par l'une des Annonciations du Maître de Flémale dans la première moitié du ^{xv}^e siècle. Les choses y ont acquis une compacité qu'elles n'avaient pas dans le monde aérien, parcouru d'arabesques, du premier Moyen Age²¹¹. Regardons la longue serviette à franges. Quelle différence entre ce linge immobile qui pend de tout son poids et les voiles légers, agités par le vent irréal des peintres romans ! Signe de la pureté, il est d'abord du beau linge de bonne maison, qui a coûté cher, mais peut-être qu'un beau linge bien entretenu est lié à une certaine idée de l'honnêteté de la femme, de son intérieur, de la famille. On en dirait autant des autres objets : de la bassine de cuivre, du vase de fleurs, du plateau polygonal de la table ; une ombre légère les modèle et les situe dans un espace épais où, tant pis pour le « romantisme » de l'expression, ils vivent comme des êtres.

A l'intérieur de la toile, les objets sont organisés en sous-ensembles qu'on est tenté de considérer à part de la composition générale. Aussi cette Annonciation peut-elle se décomposer en trois petites natures mortes : la première est constituée par une niche, la bassine à anse et à bec verseur qui y est suspendue, et qui sert de fontaine à ablutions, et

enfin la serviette et le porte-serviettes sculpté et pivotant. La seconde comprend la table sur laquelle sont posés un livre d'heures et son étui d'étoffe, un bougeoir de cuivre dont on vient de moucher la bougie, car elle fume encore, un vase de faïence orientale où baigne le lys emblématique. La troisième est formée par le grand banc de bois, la cheminée, la fenêtre et ses volets. Ici la nature morte est prête à se détacher du sujet, comme les niches pleines de livres du triptyque de l'Annonciation d'Aix.

Ces éléments de nature morte, si bien marqués au xv^e siècle, on les voit apparaître avec timidité, mais déjà avec intention, dans la miniature française et dans la peinture dès la fin du xiv^e siècle. Dans un manuscrit de 1336, du procès de Robert d'Artois, la longue banquette de bois qui ferme l'espace réservé à la Cour, au premier plan du dessin, prépare les bancs des Annonciations flamandes. Dans une nativité des Petites Heures de Jean de Berry, un pot à eau est posé à côté de la Vierge étendue, et saint Joseph est assis sur un siège de paille tressée. Dans une autre Nativité de la même époque, on voit au premier plan une petite table basse, pareille à un escabeau, où sont posées une écuelle, une cuillère, une gourde (comme on en verra longtemps dans les faïences populaires) et une tasse, le tout en terre cuite²¹².

Quel musée de la vie quotidienne pourrait-on constituer à l'aide des peintures où toutes les occasions ont été bonnes de représenter les objets avec amour ! Objets précieux : au xv^e siècle, coupes d'orfèvrerie remplies de pièces d'or que les mages offrent à un enfant Jésus ravi par toutes ces richesses, ou que le diable offre, cette fois en vain, au Christ dans le désert (cette dernière scène devenant moins fréquente comme si l'iconographie du temps préférait les étalages de l'Épiphanie, le luxe de Marie-Madeleine, à l'indifférence ou au mépris du Christ tenté) ; pièces somptueuses qui ornent la table des grands seigneurs et où on reconnaît l'un des célèbres bijoux de la collection du duc de Berry (Très Riches Heures) ; bijoux des portraits flamands de femmes ou même d'hommes,

colliers de Memling et de Petrus Christi, dignes par leur précision d'un catalogue d'orfèvre ; tapis d'Orient, miroirs, lustres ; objets plus simples, mais parfois ornés, objets de table qui décorent la Cène de Thierry Bouts, écuelles à bouillie des Vierges à l'enfant, cuves et bassins où sont baignés les nouveau-nés des naissances saintes ; livres entassés dans les niches des prophètes ou dans l'ermitage de saint Jérôme ; livres d'heures lus par la Vierge ou par les modèles de portraits ; liasses de papier et livres de comptes (Gossaert, Philadelphie), objets ordinaires et rustiques, chassemouches et simple vaisselle de terre. Les objets les plus humbles ont profité de l'attention désormais apportée aux plus riches. Ils sortaient de l'anonymat de leur finalité pour devenir des formes aimables et belles, quelles que soient leur matière ou leur simplicité.

Cet art, aussi bien « gothique », flamand qu'italien, célébrait dans les simples choses le signe d'une aisance domestique dont la pauvreté évangélique ne pouvait se passer sans inconvenance. Comme les moines dans leur cellule, la Sainte Famille avait droit, dans son dénuement, à la compagnie de quelques objets. Ainsi se sont-ils multipliés autour des personnages et emplissent-ils les espaces des salles où l'artiste s'est enfermé avec eux, comme pour mieux les grouper : pièces de la Tércence des Ducs trop petites pour les personnages et les choses qu'elles contiennent, chambres des Nativités.

Dans la seconde moitié du xv^e siècle, on dirait que les objets remplissaient trop les scènes à personnages, il fallut donc qu'elles s'en détachassent et elles devinrent alors sujets de peinture à part entière. Ainsi naquit la nature morte proprement dite.

La première nature morte « indépendante et entièrement dépourvue de tout caractère religieux symbolique²¹³ », « la première en date (...) dans la peinture occidentale depuis l'Antiquité, qui correspond à la conception moderne de ce genre de peinture », serait la porte d'une armoire à pharmacie. Elle représente une autre armoire en trompe-l'œil,

et en dessous, des livres, des bouteilles ; sur une gourde, Panofski a déchiffré l'inscription allemande : *Für Zamme* (pour le mal de dents).

Désormais, et pour plus de deux siècles, non seulement les choses mais leur représentation picturale appartiendront au décor familial de la vie. L'amour qu'on leur porte a donné naissance à un art qui puisait en elles des sujets et une inspiration.

Nous avons peine aujourd'hui à comprendre l'intensité du rapport ancien entre les hommes et les choses. Il subsiste pourtant toujours chez le collectionneur qui nourrit pour les objets de sa collection une passion réelle, qui aime les contempler. Cette passion n'est d'ailleurs jamais tout à fait désintéressée ; même si les objets pris isolément peuvent être sans valeur, le fait de les avoir réunis en une série rare leur en a donné une. Un collectionneur est donc nécessairement un spéculateur. Or, contemplation et spéculation qui caractérisent la psychologie du collectionneur, sont aussi les traits spécifiques du protocapitaliste, tel qu'il apparaît dans la seconde moitié du Moyen Age et à la Renaissance. Trop en deçà du capitalisme, les choses ne méritaient pas encore d'être vues, ni retenues, ni désirées. C'est pourquoi le premier Moyen Age a été plutôt indifférent. Bien que le commerce n'ait jamais déserté l'Occident, qu'on n'ait jamais cessé d'y tenir foires et marchés, la richesse n'apparaissait pas comme la possession des choses, elle était confondue avec le pouvoir sur les hommes – comme la pauvreté avec la solitude. Aussi le moribond de la chanson de geste ne pense-t-il pas comme celui de l'*ars* à son trésor, mais à son seigneur, à ses pairs, à ses hommes.

Pour s'imposer au désir du mourant, il a fallu que les biens matériels soient devenus à la fois moins rares et plus recherchés, qu'ils aient acquis une valeur d'usage et d'échange.

Trop en avant dans l'évolution capitaliste, l'aptitude à la spéculation est conservée, mais le penchant à la contemplation a disparu et il n'y a plus de lien sensuel entre l'homme et ses richesses. Un bon exemple est donné par la voiture. Malgré son énorme pouvoir sur le rêve, la voiture,

une fois acquise, ne nourrit plus longtemps la contemplation. L'objet du sentiment actuel n'est plus cette voiture-là, mais le modèle plus récent qui l'a déjà remplacée dans le désir. Ou encore, on aime moins cette voiture-là que la série, la marque à laquelle elle appartient et qui remporte toutes les performances. Nos civilisations industrielles ne reconnaissent plus aux choses une âme « qui s'attache à notre âme et la force d'aimer ». Les choses sont devenues des moyens de produire, ou des objets à consommer, à dévorer. Ils ne constituent plus un « trésor ».

L'amour d'Harpagon pour sa cassette serait aujourd'hui un signe de sous-développement, d'arriération économique. Les biens ne sauraient plus être désignés par les mots denses du latin : *substantia, facultates*.

Peut-on dire d'une civilisation qui a ainsi vidé les choses qu'elle est matérialiste ? C'est le second Moyen Age, jusqu'au début des temps modernes, qui était matérialiste ! Le déclin des croyances religieuses, des morales idéalistes et normatives, n'aboutit pas à la découverte d'un monde plus matériel. Les savants et les philosophes peuvent revendiquer la connaissance de la matière, l'homme quelconque, dans sa vie quotidienne, ne croit pas plus à la matière qu'à Dieu. L'homme du Moyen Age croyait à la fois à la matière et à Dieu, à la vie et à la mort, à la jouissance des choses et à leur renoncement. Le tort des historiens est d'avoir essayé d'opposer des notions en les affectant à des époques différentes, alors que ces notions étaient en fait contemporaines et d'ailleurs aussi complémentaires qu'opposées.

L'échec et la mort

Huizinga avait bien compris la relation entre l'amour passionné de la vie et les images de la mort. Les thèmes macabres ne sont plus invitation pieuse à la conversion : « Est-elle vraiment pieuse la pensée qui s'attache si fort au côté terrestre de la mort ? N'est-elle pas plutôt une réaction

contre une excessive sensualité ? » Mais il y a encore un autre motif que Huizinga a aussi deviné : « le sentiment de désillusion et de découragement », et nous touchons peut-être ici au fond des choses.

Pour bien comprendre le sens que la fin du Moyen Age a donné à cette notion de désillusion ou d'échec, il faut prendre du recul, laisser un moment de côté les documents du passé et la problématique des historiens et nous interroger nous-mêmes, hommes du xx^e siècle.

Tous les hommes d'aujourd'hui ont éprouvé à un moment de leur vie le sentiment plus ou moins fort, plus ou moins avoué ou refoulé, d'échec : échec familial, échec professionnel. La volonté de promotion impose à chacun de ne jamais s'arrêter à l'étape, de poursuivre au-delà des buts nouveaux et plus difficiles. L'échec est d'autant plus fréquent et ressenti que la réussite est souhaitée et jamais suffisante, toujours reportée plus loin. Un jour vient cependant où l'homme ne soutient plus le rythme de ses ambitions progressives, il va moins vite que son désir, de moins en moins vite, il s'aperçoit que son modèle devient inaccessible. Alors il sent qu'il a raté sa vie.

C'est une épreuve qui est réservée aux mâles : les femmes la connaissent peut-être moins, protégées qu'elles sont encore par l'absence d'ambition, et par leur statut inférieur.

L'épreuve arrive en général autour de la quarantaine et elle tend même, de plus en plus, à se confondre avec les difficultés de l'adolescent à accéder au monde des adultes, difficultés qui peuvent mener à l'alcoolisme, à la drogue, au suicide. Toutefois, dans nos sociétés industrielles, l'âge de l'épreuve est toujours antérieur aux grandes défaillances de la vieillesse et de la mort. L'homme se découvre un jour comme un raté : il ne se voit jamais comme un mort. Il n'associe pas son amertume à la mort. L'homme du second Moyen Age, oui.

Ce sentiment d'échec est-il un trait permanent de la condition humaine ? Peut-être sous la forme d'une insuffisance métaphysique

étendue à toute la vie, mais non pas sous la forme de la perception ponctuelle et subite d'un choc brutal.

Ce choc, les temps froids et lents de la mort apprivoisée ne l'ont pas connu. Chacun était promis à un destin qu'il ne pouvait ni ne souhaitait changer. Il en fut ainsi longtemps là où la richesse était rare. Chaque vie de pauvre a toujours été un destin imposé sur lequel il n'avait pas de prise.

Au contraire, à partir du XII^e siècle, chez les riches, les lettrés, les puissants, nous voyons monter l'idée que chacun possède une biographie personnelle. Cette biographie a d'abord été faite seulement d'actes, bons ou mauvais, soumis à un jugement global : de l'être. Ensuite, elle a été faite aussi de choses, d'animaux, de personnes, passionnément aimés, et aussi d'une renommée : de l'avoir. A la fin du Moyen Age la conscience de soi et de sa biographie s'est confondue avec l'amour de la vie. La mort n'a plus été seulement une conclusion de l'être, mais une séparation de l'avoir : il faut laisser maisons et vergers et jardins.

En pleine santé, en pleine jeunesse, la jouissance des choses s'est trouvée altérée par la vue de la mort. Alors la mort a cessé d'être balance, liquidation des comptes, jugement, ou encore sommeil, pour devenir charogne et pourriture, non plus fin de la vie et dernier souffle, mais mort physique, souffrance et décomposition.

Les prédicateurs mendiants partageaient la sensibilité naturelle de leurs contemporains, même quand ils l'exploitaient à des fins religieuses. C'est pourquoi leur image religieuse de la mort a aussi changé en même temps. Elle ne fut plus effet du péché originel, mort du Christ sur la croix, correspondance théologique chez des clercs de la résignation au destin des laïcs. Elle devint corps saignant descendu de la croix, Pietà, images nouvelles et bouleversantes, correspondance théologique de la mort physique, de la séparation douloureuse, de la décomposition universelle des macabres.

Ainsi a-t-on glissé, en même temps, dans les représentations religieuses et dans les attitudes naturelles, *d'une mort conscience et condensation d'une vie, à une mort conscience et amour désespéré de cette vie*. La mort macabre prend son sens véritable quand on la situe à la dernière étape d'une relation entre la mort et l'individualité, mouvement lent qui commence au XII^e siècle et qui parvient au XV^e à un sommet jamais plus atteint ensuite.

4

Assurances pour l'au-delà

Les rites archaïques : l'absoute, le deuil démesuré, l'enlèvement du corps

Dans le premier chapitre consacré à la mort apprivoisée, nous avons vu mourir Roland et ses compagnons. Avant de partir au combat des croisés, sans espoir de retour, ils ont reçu l'absolution qui leur est donnée sous la forme d'une bénédiction :

Ben sunt *asols* et quites de lur pecchez
E l'arceveque de Dieu les ad *seigneur*²¹⁴.

Asols et *seigneur*, de leur vivant, ils le seront une autre fois, ils pourraient l'être encore plusieurs fois de suite, après leur mort. Quand Charlemagne et son armée arrivent à Roncevaux « là où fut la bataille », « les Français descendent de cheval », et c'est alors la mise au tombeau ou au charnier (*carner*). « Tous leurs amis qu'ils ont retrouvés morts, à un *carner* les ont aussitôt portés. »

Cette mise en terre (enterrez) s'est faite « a grant honor » et l'essentiel de cet honneur est une seconde absolution et bénédiction, plus solennelle, accompagnée d'un encensement :

Sis sunt *asols* et *seigneur* de part Dieu.

Les mots *asols* et *seigneur* sont exactement les mêmes que ceux employés par l'archevêque Turpin pour absoudre en les bénissant ses compagnons voués à la mort. Pour le poète, c'est la même cérémonie qui est répétée sur le vivant et sur le mort. L'usage postérieur réservera le nom sacramental d'*absolution* à la bénédiction du vivant, et le nom savant d'*absoute* à la bénédiction du mort – afin de bien marquer la différence. Notons en passant que le mot d'*absoute* n'appartenait pas à la langue courante, il n'est jamais employé dans les testaments du XV^e AU XVIII^e siècle. Je pense qu'il n'entre dans le vocabulaire commun qu'au XIX^e siècle : « Il y a dans l'armée [de Roland] des évêques et des abbés en nombre, des moines, des chanoines, des prêtres tonsurés [*proveirs coronez*] ; ils leur donnent de par Dieu l'absolution et la bénédiction. Ils allument la myrrhe et le thimiare, ils les encensent avec zèle (gaillardement), puis les enterrent à grand honneur. »

Deux des gestes de l'*absoute* sont bien décrits : la bénédiction qui est le geste de l'*absolution* de par Dieu, l'encensement – avec les mêmes produits qui servaient à embaumer les corps²¹⁵.

Il manque à ce récit la récitation ou le chant de certains textes qui n'était pas alors l'essentiel de la cérémonie.

Cette scène très ancienne se retrouve sans grands changements dans deux séries iconographiques plus tardives : la mort de la Vierge et la mise au tombeau des saints. La première série se rapporte à la cérémonie sur le vivant, la seconde à la cérémonie sur les morts. La mort de la Vierge est représentée depuis la fin du Moyen Age. La Vierge est « gisante au lit malade ». Elle tient à la main un cierge, usage plus tardif que taisent les anciens textes. Autour du lit de la mourante, se presse la foule habituelle des assistants où les apôtres figurent le clergé : l'un (qui peut avoir mis ses lunettes) lit ou chante les textes d'un livre, parfois tenu par un acolyte. Un autre porte le bénitier et le goupillon, un autre

enfin, l'encensoir. On a lu les psaumes, les *recommendaces*, on a donné l'absolution à la mourante, on l'a aspergée d'eau bénite. L'aspersion d'eau bénite s'ajoute au signe de la croix. A-t-on encensé son corps encore vivant, ou bien l'encensoir est-il là pour recommencer l'opération après le dernier soupir ? Bien avant cette iconographie tardive, la liturgie wisigothique laissait deviner un grand concours de peuple dans la maison, qui recevait le baiser de paix du mourant et priait pendant l'agonie autour d'une croix portative.

La mise au tombeau des saints apparaît beaucoup plus tôt que la mort de la Vierge, à Saint-Hilaire de Poitiers, par exemple. La série est innombrable. Son unité est assurée tant que le tombeau est un sarcophage, placé sur le sol ou à moitié enfoui : le corps enveloppé d'un drap (linceul), mais le visage toujours découvert, est déposé *sur* le sarcophage ouvert ; on retrouve le même clergé (le célébrant, les porteurs du livre, du bénitier et du goupillon, de l'encensoir, parfois, le porte-croix et les porte-cierges) ; la cérémonie terminée, le corps est descendu au fond du sarcophage qui sera alors recouvert.

L'aspersion d'eau bénite n'est pas seulement destinée au corps : elle s'étend au tombeau. Dans les liturgies wisigothiques, il existe des prières spéciales à cette intention qui sont des exorcismes, destinés à préserver la sépulture des attaques du démon²¹⁶.

Aussi l'absolution pénitentielle aurait-elle servi, si notre hypothèse est exacte, de modèle à la cérémonie sur la tombe. L'eau bénite et l'encens sont restés associés aux choses de la mort. Jusqu'à nos jours, les visiteurs des morts étaient invités à les honorer en les aspergeant d'eau bénite. Quoique le christianisme ait aboli l'usage antique de déposer des objets dans les tombes pour apaiser les défunts, on trouve parfois dans des sépultures médiévales, jusqu'au XIII^e siècle, des médailles prophylactiques et des encensoirs de céramique contenant des charbons, ainsi que le prescrit le liturgiste Durand de Mende : « On place le corps

dans le tombeau ou dans la fosse où, en certains endroits, on met de l'eau bénite et des charbons avec de l'encens²¹⁷. »

Cette cérémonie très simple (l'absoute et les prières qui l'accompagnaient, la suivaient et la précédaient) était alors la seule où le clergé intervenait pour une action religieuse qui avait pour but d'effacer les péchés du défunt ; elle était répétée plusieurs fois, comme si la répétition lui donnait plus de chance d'être efficace. Cette observation paraîtra contredire des documents liturgiques des v^e-vii^e siècles qui prévoient une messe spéciale. A en croire les textes chevaleresques, ce n'était qu'exceptionnel, et de toute façon elle n'était pas célébrée en présence du corps, ni associée au trajet du corps entre le lieu de la mort et celui de la sépulture.

Une autre manifestation importante était celle du deuil.

Le mourant, nous l'avons vu, regrettait la vie, juste ce qu'il fallait ; il gardait jusqu'au bout son calme et sa simplicité. Mais si la mort était bien apprivoisée, le deuil des survivants était sauvage ou devait le paraître. A peine la mort est-elle constatée, qu'éclatent autour de lui les scènes les plus violentes du désespoir. Quand « Roland voit que son ami [Olivier] est mort et qu'il gît la face contre terre », il s'évanouit, « contre sa poitrine, il le presse, étroitement embrassé ». Il ne peut plus s'en détacher. Quand Charlemagne découvre à Roncevaux le champ de bataille, « il ne peut se tenir de pleurer... Sur l'herbe verte il voit son neveu qui gît. Qui s'étonnerait s'il frémit de douleur ? Il descend de cheval, il y va en courant ». Il embrasse le corps, le tient entre ses deux mains, « il se pâme sur lui tant son angoisse l'étreint ». Quelques instants plus tard, il s'évanouit une deuxième fois. Revenu de pâmoison, il se laisse aller aux grandes gesticulations de la douleur. Devant toute l'armée, devant les cent mille Français, dont « il n'en est pas un qui ne pleure durement » et « qui ne se pâment contre terre », l'empereur tire sa barbe blanche, de ses deux mains, s'arrache les cheveux. Quelle scène hystérique que tous ces puissants gaillards qui pleurent, se roulent par

terre, s'évanouissent, s'arrachent la barbe et les cheveux, déchirent leur vêtement²¹⁸ !

Quand le roi Artus trouve les cadavres de ses barons, il se comporte comme Charlemagne à Roncevaux, « il tombe de cheval à terre, tout pâmé ». « Il frappe ses paumes l'une contre l'autre [c'est là le geste rituel des pleureuses], criant qu'il avait assez vécu puisqu'il voyait ainsi occis les meilleurs de son lignage [je voudrais ne plus être, criait Charlemagne]. Il ôta au mort son heaume et, après l'avoir longtemps regardé, il lui baisa les yeux et la bouche qui était glacée » (sans doute s'embrassait-on alors sur la bouche). Puis il courut vers un autre cadavre « gisant et froid », « le prit dans ses bras, le serra si étroitement qu'il l'eût tué s'il eût été encore en vie » (on connaît des cas où une embrassade trop forte laissait pour mort l'un des étreints). « Si bien qu'il se pâma de nouveau et demeura plus de temps évanoui qu'il n'en faut pour faire une demi-lieue à pied. » Et tandis qu'il « accolait et baisait le corps sanglant », « sachez qu'il n'était personne qui ne s'émerveillât de son deuil ». Quand Gauvain reconnut son frère mort, « ses jambes fléchirent, le cœur lui manqua, il tomba comme mort (...). Longtemps il demeura de la sorte, enfin il se releva, courut à Gaheriet, l'étreignit, et du baiser qu'il lui donna, sentit tant de douleurs qu'il retomba, évanoui, sur le mort ».

Il était d'usage qu'on suspendît un temps ces grandes manifestations du deuil pour dire le regret du disparu, comme nous allons voir, mais les plaintes pouvaient reprendre ensuite. Ce fut le cas de Gauvain qui, après avoir dit la lamentation aux morts, « alla à eux (...) et, en les embrassant, il se pâma menu et souvent tellement qu'à la fin les barons eurent grand peur de le voir expirer sous leurs yeux ». On meurt de tristesse.

Il appartient à l'entourage d'arrêter les transports du maître du deuil : « Sire empereur, dit Geoffroi d'Anjou à Charlemagne, ne vous livrez pas si entièrement à cette douleur... » « Sire, dirent les barons au

roi Artus, nous sommes d'avis qu'on l'emporte d'ici et qu'on le couche en quelque chambre, loin de tous gens, jusqu'à ce que ses frères soient enterrés, car il mourra de douleur sans faute, s'il demeure auprès d'eux. » A vrai dire, il était rare qu'on soit contraint à ces mesures d'isolement. La déploration près du corps, une gesticulation qui nous paraît aujourd'hui hystérique, morbide, suffisaient en général à défouler la douleur, à rendre supportable le fait de la séparation.

Combien de temps durerait ce grand deuil ? Quelques heures, le temps de la veillée, parfois de l'enterrement. Un mois au maximum, dans les grands cas ; quand Gauvain apprit au roi Artus la mort d'Yvain et de ses compagnons, « le roi se mit à pleurer amèrement et, durant un mois, il eut un tel chagrin que, pour un peu, il fût devenu fou ».

Les gestes de la peine étaient interrompus par l'éloge du défunt, deuxième acte de la scène du deuil. Il appartient au maître du deuil de dire l'adieu. « L'empereur Charles est revenu de pâmoison... Il regarde à terre, voit son neveu gisant. Tant doucement à regretter le prist. » C'est le regret qu'on appelle encore la plainte – le *planctus* : « Carles le pleint par foi et par amour... » Le début de l'éloge est difficile, il est coupé d'évanouissements, ensuite, l'élan est pris, et l'orateur funèbre tient bon le temps d'une cinquantaine de vers : « Ami Roland, que Dieu te fasse merci (...), qui conduira mes armées ?... » La lamentation se termine enfin comme elle a commencé, par une prière : « Que ton âme soit mise en paradis²¹⁹. »

De même, quand le roi Artus eut reçu le dernier soupir de messire Gauvain, il se pâma plusieurs fois sur le corps, s'arracha la barbe, s'égratigna le visage, comme il convenait, puis il cria le grand regret : « Ha ! roi chétif et malheureux, ha Artus, tu peux bien dire que te voilà aussi dépouillé d'amis charnels que l'arbre l'est de ses feuilles quand la gelée est venue. » En fait, la plainte est faite sur le survivant que le défunt a laissé désarmé et désarmé²²⁰.

On le voit, les scènes du deuil, gestes et plaintes, se ressemblent. Elles se succèdent comme des obligations coutumières, cela est certain, mais elles ne se présentent pas comme des rites. Elles prétendent exprimer des sentiments personnels. L'accent est mis sur la spontanéité du comportement. C'est une différence avec le recours aux pleureuses mercenaires de l'Antiquité (qui a d'ailleurs continué au Moyen Age et au-delà dans les cultures méditerranéennes). Les amis, seigneurs et vassaux du défunt font eux-mêmes office de pleureurs.

Quoique le deuil et l'adieu n'appartiennent pas à la partie religieuse des funérailles, l'Église les admet. Il n'en était pas ainsi à l'origine : les Pères étaient opposés aux lamentations traditionnelles ; saint Jean Chrysostome²²¹ s'indignait contre les chrétiens qui « engageaient des femmes, des païennes, comme pleureuses pour rendre le deuil plus intense, attiser le feu de la douleur, sans écouter saint Paul... » Il va même jusqu'à menacer d'excommunication ceux qui recrutent des pleureuses professionnelles.

On condamnait dans cette pratique moins son caractère mercenaire que l'excès qu'elle manifestait, puisqu'on se déchargeait sur d'autres de l'expression d'une douleur qu'on ne ressentait pas assez personnellement mais qu'il fallait à tout prix maintenir très haut et entretenir avec éclat : le deuil devait, par principe, dépasser la mesure. Les canons du patriarcat d'Alexandrie réprouvaient eux aussi ces intentions : « Ceux qui sont frappés de deuil doivent se tenir à l'église, au monastère, à la maison, silencieux, calmes et dignes, comme doivent l'être ceux qui croient à la vérité de la Résurrection. » Ces pratiques étaient encore condamnées dans la Sicile de Frédéric II²²² sous le nom de *reputationes*, définies sèchement par du Cange : *cantus et soni qui propter defunctos celebrantur* (des chants qui sont célébrés sur les défunts). Dans l'Espagne du XIV^e siècle elles semblaient admises, si on en croit un tombeau où sont peints des groupes de pleureuses en transes.

A l'origine donc et longtemps, l'Église condamna les rites de *planctus* dans la mesure où ils répondaient au désir des survivants d'apaiser le mort. Dans la poésie chevaleresque, on voit bien que le sens a changé. Le deuil a pour but – sous-entendu dans l'Antiquité païenne – de décharger la souffrance des survivants. Comment pourrait-on persister à vivre, privé d'un être aussi aimé, aussi précieux ? Mais à force de se le demander, voici qu'on en a déjà pris l'habitude !

Après la première absoute, au moment de la mort, et après les grandes déplorations, le corps était enlevé et amené à l'endroit de l'inhumation.

Il était d'abord enveloppé dans un tissu précieux, quand il s'agissait d'un grand seigneur ou d'un vénérable clerc. Ainsi le roi Artus fit-il « ensevelir M^{gr} Gauvain dans des draps de soie tout ouvrés d'or et de pierreries ». Une fois enseveli, le corps était placé sur une civière ou bière, hâtivement préparée pour la circonstance, et transporté en un lieu proche de l'inhumation. « Quinze jours avant mai, Lancelot sentir venir sa fin. Il pria l'évêque et l'ermite ses compagnons [avec lesquels il vivait dans la solitude depuis quatre ans, priant, jeunant et veillant] de transporter son corps à la Joyeuse Garde... Puis il expira. Alors les deux prud'hommes firent une bière où ils couchèrent le mort et la portèrent à grand-peine au château » : petit cortège bien simple de deux hommes portant la bière.

Il arrivait que le corps fut convoyé à plus grand honneur : le roi Artus fit mettre M^{gr} Gauvain « dans un cercueil très vite ; après quoi il commanda à dix de ses chevaliers de mener le corps à Saint-Étienne de Calaamoth et de le placer dans la tombe de Gaheriet. Et ainsi s'en fut le bon chevalier, convoyé par le roi et une multitude de seigneurs et de menu peuple qui tous pleuraient et criaient²²³ » leur plainte.

« Ainsi allèrent-ils jusqu'à *trois lieues* de la ville ; puis le roi et ses gens s'en revinrent avec le peuple, tandis que les dix chevaliers

continuaient leur chemin. » Dix chevaliers, sans prêtre ni moine : le cortège est laïque, composé des compagnons du défunt.

Parfois, s'il fallait transporter le corps plus loin, on l'embaumait et on l'emballait dans des sacs de cuir : Charlemagne, « devant ses yeux les a fait ouvrir tout trois » (Roland, Olivier et Turpin). Il recueillit leurs cœurs dans un « poile »... puis on a pris les corps des trois barons et on les a mis bien lavés d'aromates et de vin « en quirs de cerf » !

De même le géant Morholt, tué par Tristan en loyal combat, après avoir été embaumé, « gisait mort, cousu dans un cuir de cerf ». Le paquet macabre fut envoyé à sa fille, Iseult la blonde, qui l'ouvrit et retira du crâne le morceau de l'épée meurtrière qui y était encore fiché²²⁴.

A Roncevaux, Charlemagne fit appeler trois chevaliers et leur confia les trois corps enveloppés de peau et il leur dit : « En trois carettes emmenez-les. » Ainsi les portèrent-ils, toujours sans prêtres ni moines, jusqu'à la Gironde, jusqu'à Blaye où Charles les fit mettre en « blancs sarcous ».

De même, quand Aude la belle « à sa fin est allée », frappée à mort par la disparition de son fiancé Roland, « Charles voit qu'elle est morte. Il mande aussitôt quatre comtesses. A un moutier de nonnes on la porte. Toute la nuit jusqu'à l'aube on la veille ; au long d'un autel bellement on l'enterre²²⁵. »

Ainsi, à ces hautes époques, la cérémonie proprement religieuse était-elle réduite à l'absolution, une fois sur le corps vivant, une autre fois sur le corps mort, à l'endroit de la mort, et encore une fois sur le tombeau. Pas de messes, ou s'il y en avait, elles passaient inaperçues.

Les autres manifestations, le deuil et le convoi, étaient seulement laïques, sans participation d'ecclésiastiques (sauf si le défunt était clerc), réservées aux proches et aux pairs du disparu, qui prenaient ainsi l'occasion de le regretter, de le louer, de lui faire grand honneur.

La prière pour les morts

Si la part de l'Église était limitée dans les rites de funérailles, quelle était la part des morts dans la liturgie de l'Église avant l'unification carolingienne ? Nous touchons là un point capital et très difficile de notre histoire : la prière pour les morts.

La difficulté provient de l'indépendance de la liturgie à l'égard de la pensée eschatologique. En outre, les textes liturgiques eux-mêmes ne doivent pas être pris à la lettre, car le sens affaibli et banalisé que leur reconnaissent tacitement les fidèles du temps ne nous apparaît qu'à la comparaison avec d'autres sources, par exemple littéraires ou iconographiques. Ajoutons encore que les historiens de la liturgie et des Pères sont malgré eux sollicités par le développement ultérieur d'idées seulement en germe dans leurs textes, et ils inclinent à leur attribuer trop d'importance : des erreurs vénielles de perspective risquent d'égarer l'historien qui utilise les formulations religieuses non pour elles-mêmes, mais comme des indicateurs de mentalité !

Dans la tradition païenne, on apportait des offrandes aux morts pour les calmer et les empêcher de revenir chez les vivants. Les interventions des vivants n'étaient pas destinées à améliorer leur séjour dans le monde atténué des Enfers.

La tradition juive ne connaissait même pas ces pratiques. Le premier texte juif, que l'Église a considéré comme l'origine des prières pour les morts, est le récit des funérailles des Macchabées, qui date seulement du 1^{er} siècle avant J.-C. La critique moderne y distingue deux parties : l'une ancienne, où la cérémonie était destinée à expier le péché d'idolâtrie commis par les morts : on avait trouvé sur leur corps des amulettes païennes. L'autre, qui serait un ajout, fait entrevoir l'idée de résurrection : ressusciteront seulement ceux qui auront été délivrés de leurs péchés. C'est pourquoi les survivants supplient le Seigneur.

Le souci de la survie du défunt et la nécessité de la faciliter par des rites religieux existaient au contraire dans les religions de salut, comme les mystères dionysiaques, le pythagorisme, les cultes hellénistiques de Mithra et d'Isis.

Il est certain qu'à l'origine l'Église primitive a interdit les pratiques funéraires teintées de paganisme, soit les grandes lamentations des pleureurs, comme nous l'avons vu plus haut, soit les offrandes sur les tombes que pratiquait encore sainte Monique, avant qu'elle connût l'interdiction de saint Ambroise : le *refrigerium*. L'Église substitua aux repas funéraires l'eucharistie célébrée aux autels situés dans le cimetière : on en voit encore dans le cimetière chrétien de Tebessa, au milieu des tombes dont nous avons vu qu'elles étaient *ad sanctos*.

S'agissait-il déjà d'intercession pour les morts ? Ces messes étaient plutôt, dans l'idée des évêques intégristes, des actions de grâces à Dieu à l'occasion de la mort des justes, saints martyrs, chrétiens morts dans la communion de l'Église et enterrés à côté des martyrs. En fait, dans la piété commune qui continuait sans rupture la tradition antique païenne, les messes cémétérielles furent associées à la fois au culte des martyrs et à la mémoire des morts moins vénérables, si bien qu'une équivoque persista longtemps entre la prière en l'honneur des saints et la prière d'intercession pour le salut des morts plus ordinaires, équivoque que nous connaissons grâce à la peine prise par saint Augustin pour la dissiper.

Ainsi n'existe-t-il aucun fondement scripturaire, ni dans l'ancien ni dans le nouveau testament (sauf le texte contesté des Macchabées), de l'intercession des vivants pour les morts.

Comme le suggère J. Ntekida, cette pratique chrétienne tire son origine de la tradition païenne. Sa première forme est une *commémoration* plutôt qu'une intercession. Pourquoi, en effet, y aurait-il intercession puisque les survivants n'avaient aucune raison de s'inquiéter du salut de leurs morts²²⁶ ? Ceux-ci, nous l'avons déjà dit (chapitre 1),

étaient sauvés. Ils n'allaient cependant pas tout de suite au Paradis, on reconnaissait que seuls les saints martyrs et confesseurs avaient le privilège de jouir en priorité de la vision béatifique, tout de suite après leur mort. Tertullien nous apprend que le sein d'Abraham n'était ni le ciel ni l'enfer (*subliorem tamen inferis*), mais le *refrigerium* du canon romain, l'*interim refrigerium*. Là les âmes des justes attendaient la résurrection à la fin du monde, *consummatio rerum*.

Certes, les auteurs savants, dès la fin du v^e siècle, n'admettaient plus cette conception, et croyaient à l'accueil direct au Paradis (ou au rejet dans l'Enfer). Suggérons, cependant, que l'idée primitive d'un espace d'attente pourrait être à l'origine du Purgatoire, temps d'attente dans un feu non plus de supplice, mais de purification. Il a pu y avoir, dans la croyance banale, une confusion entre l'idée ancienne de *refrigerium*, *requies*, sein d'Abraham, et l'idée nouvelle de purgatoire.

Car, malgré la censure des auteurs savants, la masse des fidèles est restée attachée à l'idée traditionnelle d'attente qui constituait encore la plus ancienne alluvion de la liturgie des funérailles (avant les réformes de Paul VI). L'âme (ou l'être) du défunt n'était pas encore, du moins dans la liturgie, menacée par le démon ; le jour de la mort et de son anniversaire, la liturgie prévoyait une cérémonie religieuse qui était une messe où l'homme pécheur reconnaissait son impuissance mais affirmait sa foi, rendait grâce à Dieu et constatait l'entrée du défunt dans le repos ou le sommeil de l'attente heureuse.

L'ancienne liturgie : la lecture des noms

Cette conception, qu'on peut appeler populaire, de la continuité entre le paganisme et le christianisme, entre l'ici-bas et l'au-delà, sans drame ni rupture, se retrouve non plus seulement dans les prières des funérailles, mais dans la liturgie dominicale.

Avant Charlemagne, c'est-à-dire avant l'introduction de la liturgie romaine, la messe en Gaule comprenait, après les lectures, une longue cérémonie qui a disparu ou dont il ne reste que des traces indéchiffrables. Elle se situait à la place occupée jusqu'aux réformes de Paul VI par les prières privées du prêtre, dites de l'offertoire.

Après l'Évangile, qui n'était pas alors suivi du *Credo*, commençait une série de rites : la récitation de prières litaniques que le nouvel *ordo* de Paul VI a restaurées sous le nom de prières des fidèles ; puis, après le renvoi des catéchumènes ou plutôt, à cette époque, des pénitents, le chant des psaumes, *sonus*, triple *alleluia*, qui accompagnait la procession des offrandes. Les *offerentes* portaient solennellement à l'un des autels non seulement les oblats, pain et vin destinés à l'eucharistie, mais toutes sortes de dons en espèces qui restaient à l'Église. Cette cérémonie à laquelle le peuple devait être très attaché pourrait ne pas avoir eu la même ampleur à Rome. Elle se terminait par une préface et une collecte.

Ensuite venait une autre cérémonie qui intéresse plus directement notre propos : la lecture des noms, on disait aussi des diptyques²²⁷. Les diptyques étaient à l'origine des tablettes d'ivoire, sculptées et gravées, offertes comme des faire-part par les consuls, le jour de leur installation. Les chrétiens ont inscrit sur des plaques identiques, ou sur d'anciens diptyques consulaires, la liste des noms qu'on lisait après la procession des offrandes, « du haut de l'ambon ». Cette liste contenait « les noms des offrants, ceux des magistrats supérieurs, ceux des clercs du premier ordre de la même communion, ceux des saints martyrs ou confesseurs, enfin ceux des fidèles morts dans la foi de l'Église, afin de marquer par cette réunion de personnes le lien étroit de communion et d'amour qui unit ensemble tous les membres de l'Église triomphante, souffrante et militante ».

Un traité plus récent, faussement attribué à Alcuin, parle ainsi des diptyques : « L'usage ancien était, comme il est toujours aujourd'hui dans l'Église romaine, de réciter aussitôt les noms des défunts [pas

seulement des défunts], inscrits sur les diptyques, c'est-à-dire sur les tables. » Les diptyques étaient déposés sur l'autel, ou bien les listes étaient inscrites sur l'autel même, ou encore copiées dans la marge des sacramentaires.

On lisait les *nomina* à haute voix (*distincte vocata*). Nous pouvons nous faire une idée de cette longue récitation par un extrait d'une liturgie mozarabe²²⁸. L'évêque est entouré de prêtres, de diacres, de clercs, et le peuple, qui a déposé les offrandes, se presse autour de l'autel ou du cancel.

Après les prières pour l'Église, un prêtre (*presbyter*) dit : « Le sacrifice (*oblationem*) est offert au seigneur Dieu par notre évêque (*sacerdos*), le *Papa Romensis*, et les autres (la hiérarchie tout entière), pour eux et pour tous les clercs et pour les peuples (*plebibus*) qui ont été confiés à l'Église, et pour la fraternité universelle. » Importance de l'idée *d'universa fraternitas*. « De même le sacrifice est aussi offert par tous les prêtres, diacres, clercs, par le peuple des assistants (*circumstantes*), en l'honneur des saints [tradition du culte des martyrs et confesseurs, rappel de l'Église triomphante], pour eux et pour les leurs. » Suit alors la liste des laïcs qui avaient apporté les offrandes : ils sont les bienfaiteurs de l'Église, et chacun devait avoir à cœur de faire inscrire son nom sur cette liste perpétuelle, assimilée au livre de vie où Dieu et son ange inscrivaient les noms des élus. Après le prêtre, le chœur reprenait : « Ils offrent le sacrifice pour eux et pour la fraternité universelle. »

Cette première liste est celle de l'*universa fraternitas* des vivants, depuis le pape de Rome, les évêques, les rois, les seigneurs, jusqu'aux offrants et au peuple anonyme.

La seconde liste, plus vénérable, celle des saints, est lue par l'évêque lui-même et non plus par le prêtre. L'évêque dit, *Dicat sacerdos* : « Faisant mémoire des bienheureux apôtres et martyrs » (il arrivait qu'on remontât plus haut dans l'Ancien Testament jusqu'à Adam) ; suit l'énumération des saints, comme au *Communicantes* du canon romain.

Et le chœur répond : « Et de tous les martyrs. »

La troisième liste, qui est aussi lue par l'évêque, est celle des morts : les morts ne sont pas cités après les vivants de la première liste mais après les saints de la deuxième : ils les accompagnent. L'évêque dit : « Qu'il en soit de même pour les âmes de ceux qui reposent (*spiritibus pausantium*), Hilaire, Athanase... »

Et le chœur de conclure : « Et pour tous ceux qui reposent. »

Ces trois listes : des vivants, des saints, et des morts, sont donc lues à la suite, d'une seule traite, coupées seulement par trois courtes interventions du chœur. Après cette récitation qui a un caractère de répétition litanique, comme les prières pour l'Église qui l'ont précédée, l'évêque chante une collecte solennelle : l'*Oratio post nomina* qui demande à Dieu d'inscrire (*ascribe*) les noms des vivants et des morts parmi les élus : « Dès maintenant, inscris-nous (*nos*) dans ton éternelle assistance, afin que nous ne soyons pas confondus le jour où tu viendras juger le monde. Amen. »

Les élus sont inscrits sur une liste d'attente, et ainsi assurés de ne pas être confondus le jour du Jugement : encore faut-il attendre jusqu'à ce jour-là.

Le prêtre conclut : « Parce que tu es la vie des vivants, la santé des malades [ceci pour les vivants], le repos de tous les fidèles défunts [ceci pour les morts], dans les siècles des siècles. »

Dans les *orationes post nomina*, les liturgies gallicane et mozarabe soulignent à satiété la solidarité des vivants et des morts : l'*universa fraternitas*. Elles demandent d'une seule traite la santé du corps et de l'âme pour les vivants, et le repos pour les morts : « Accordant par le mystère de ce jour le salut de l'âme et du corps aux vivants, le bonheur de l'éternel renouvellement (*reparatio*) aux défunts » (*Tribuens per hoc et vivis anime corporisque salutem, et defunctis eterne reparationis felicitatem*). « Que l'absolution des fautes soit obtenue grâce à l'intercession du

martyr à la fois pour les vivants et pour les morts. » (*Ut preces hujus martyrii tam viventibus quam defunctis donetur indulgentia criminum.*)

« Que le salut soit accordé aux vivants et le repos aux morts. » Le salut est proposé aux vivants, soit l'assurance de la vie éternelle, « le repos, aux morts, dans l'attente de la fin des temps ».

Dans quelques formules, la *salus* ou la *vita* sont demandées pour les *offerentes*, et la *requies* pour les défunts, manifestant bien la croyance dans une zone d'attente. D'autres formules confondent au contraire la *requies* et le Paradis : « Conduis au repos des élus les âmes de ceux qui dorment, dont les noms ont été commémorés. »

Il arrive enfin, mais encore rarement, que l'au-delà apparaisse sous un jour moins rassurant : « Que nous ne soyons jamais livrés aux supplices éternels... Qu'ils ne souffrent pas les brûlures des flammes²²⁹. » Remarquons bien que, dans leur peur de l'enfer, ces *offerentes* pensent d'abord à eux et à leur propre salut.

D'une manière générale, les morts ne sont pas considérés comme séparés des vivants, ils appartiennent au même *phylum ininterrompu* et les appels à la miséricorde divine s'étendent à la série complète de ceux dont les *nomina* ont été lus. Cette liste de noms est l'annuaire de l'Église universelle, double terrestre de l'original tenu par Dieu au Paradis, *Liber vitae*, *Pagina coeli* ou *Litterae coelestiae* : « Inscrivant ainsi les noms (*vocabula*) des offrants dans le livre de vie. » « Inscris ces noms sur la page du ciel. » « Qu'ils soient jugés dignes des archives célestes (*litteris coelestibus*)²²⁹. » On reconnaît là le rouleau que tient le Christ sur le sarcophage de Jouarre (souvenir du *volumen* que les morts des sarcophages romains tenaient à la main ?). C'est d'ailleurs à l'iconographie de Jouarre que la liturgie gallicane ou mozarabe fait penser. Il ne s'agit pas encore de la prière des vivants pour sauver l'âme de certains morts. La procession du peuple de Dieu, *universa fraternitas*, défile à la lecture des *nomina* dans la liturgie dominicale, comme entre ciel et terre *in die judicii*, dans les plus anciennes images. Les liturgies

antérieures à Charlemagne nous ramènent donc au modèle de notre première partie, du « Nous mourrons tous » : affirmation d'un destin collectif, symbolisé par les longues suites de *nomina* (comme les généalogies bibliques), indifférence à l'idée de destinée particulière.

La crainte de la damnation. Purgatoire et attente

Des changements importants vont intervenir dans les versions liturgiques de ce modèle, qui expriment en langage d'Église une nouvelle conception de la destinée.

Déjà les textes wisigothiques laissaient parfois percer une croyance, sinon tout à fait nouvelle, du moins sur le point de devenir plus répandue et plus affirmée, dans les risques de la vie future. On sent que la confiance primordiale est altérée : le peuple de Dieu est moins assuré de la miséricorde divine, et la crainte augmente d'être abandonné pour toujours au pouvoir de Satan.

Certes, l'ancien sentiment de confiance n'excluait pas la crainte du diable. La vie du saint était une lutte contre le diable, mais une lutte victorieuse. Désormais, et peut-être sous l'influence de la pensée augustinienne, le saint lui-même, sainte Monique par exemple, a de plus en plus de chance d'être damné ; dès lors, les vivants craignent toujours plus pour leur salut. Déjà, chez Grégoire le Grand, au début du VII^e siècle, le diable dispute l'âme du moine Théodore à l'agonie et il entraîne le corps d'un autre moine hors de l'église où celui-ci avait été enterré malgré son impénitence finale.

Aussi le jour du Jugement apparaît-il plus redoutable dans certains textes wisigothiques²³⁰ :

« Arrache les âmes des reposants au supplice éternel. » « Qu'ils soient délivrés des chaînes du Tartare. » « Qu'ils soient délivrés de toutes les peines et souffrances de l'Enfer. » « Qu'elle soit arrachée aux prisons de l'Enfer (*ergastulis*). » « Qu'ils obtiennent d'échapper au châtement du Jugement, aux ardeurs du feu. » Nous voyons alors apparaître les images terribles qui vont envahir la liturgie des funérailles jusqu'à nos jours : la messe romaine des funérailles appartient encore au fond le plus ancien de confiance et d'action de grâces, avec le *Requiem* (*Requiem aeternam dona eis Domine*). Du même fond proviennent aussi les antiennes comme l'*In Paradisum* et le *Subvenite*. En revanche, les prières de l'absoute, qui est, nous l'avons vu, la seule ancienne cérémonie religieuse célébrée en présence du corps et sur le corps – le *Libera* –, se rattachent à cette seconde couche, déjà discrètement présente dans les textes wisigothiques :

« N'ouvre pas le procès de ton serviteur (...), que la grâce lui permette d'échapper au châtement de la justice (...). Délivre-moi, Seigneur, de la mort éternelle (...). Je tremble et j'ai peur, quand arrive l'inspection des comptes (*discussio*), quand va se manifester la colère. Jour de colère ce jour-là. » C'est l'esprit de la première partie du *Dies Irae*, qui évoque le Jugement, sans que subsistent l'espoir et la confiance que le franciscain du XIII^e siècle avait introduits dans la seconde partie : « Souviens-toi, bon Jésus, que je suis la cause de ta venue. » Tout se passe comme si l'absoute romaine avait retenu des prières wisigothiques les formules les plus sombres, les plus désespérées.

Aussi l'absoute, en s'écartant du modèle initial de l'absolution auquel elle était encore fidèle dans la Chanson de Roland, devient-elle un *exorcisme*. Cette évolution, si l'on s'en tient aux textes, paraît pourtant bien antérieure à la rédaction de la Chanson de Roland, mais la liturgie, inspirée par les clercs, était en avance sur les mœurs des laïcs, comme elle était en retard sur la pensée des théologiens. L'idée donc se répandait que la damnation était probable. Idée de clercs, idée de

moines. Elle aboutissait à une situation si intolérable qu'on lui trouva des remèdes.

En même temps que la damnation devenait un risque plus menaçant, des moyens de la prévenir ont été découverts et développés dans l'espoir de fléchir la miséricorde divine, encore après la mort. C'est l'idée, sinon tout à fait nouvelle, du moins auparavant négligée, de l'intercession des vivants pour les morts. Mais pour imaginer qu'on réussisse à modifier par la prière la condition des morts, il fallait sortir de l'alternative du salut incertain et de l'Enfer probable. Et cela ne se fit pas sans peine, et peut-être pas sans transformation profonde de la mentalité. On a longtemps hésité entre l'impossibilité de changer le jugement de Dieu et le désir d'adoucir le sort des damnés. Des auteurs imaginèrent la *mitigatio* (l'adoucissement) des peines de l'Enfer. Par exemple, celles-ci pouvaient être suspendues le dimanche, mais sans que leur éternité fût mise en question. Les théologiens abandonnèrent ces spéculations qui persistèrent pourtant dans des croyances populaires.

On ne pouvait souscrire à l'intercession des vivants que si les défunts n'étaient pas tout de suite livrés aux supplices de l'Enfer. On admit alors, et Grégoire le Grand paraît jouer un rôle important dans la formation de cette pensée, que les *non valde mali* (absolument mauvais) et *non valde boni* (absolument bons) étaient livrés après leur mort à un feu qui n'était pas celui du supplice éternel, mais celui de la *purgatio* : c'est l'idée et le mot de purgatoire, mais à l'époque de Grégoire le Grand et d'Isidore de Séville, il faut se garder de lui donner la représentation précise de la théologie des XIII^e-XIV^e siècles et de Dante. Encore au début du XVII^e siècle, les préambules des testaments ne connaissaient que la Cour céleste et l'Enfer, et c'est seulement au milieu du XVII^e siècle que le mot de purgatoire devint usuel. Jusqu'à la catéchisation post-tridentine, et en dépit de plusieurs siècles de théologie, on resta attaché à la vieille alternative : Enfer ou Paradis. Et cependant, depuis très longtemps, les chrétiens admettaient forcément l'existence d'un espace intermédiaire,

probatoire, ni enfer ni paradis, où leurs prières, leurs œuvres, les indulgences gagnées pouvaient intervenir en faveur de ceux qui y végétaient. Cet espace devait tenir autant des vieilles croyances païennes que des visions de la sensibilité monastique médiévale : à la fois lieu où erraient les ombres insatisfaites (limbes) et lieu où le pécheur, grâce à son expiation, pouvait échapper à la mort éternelle. Les morts n'étaient pas tous regroupés dans l'enceinte gardée et organisée de Dante, ni livrés aux flammes purificatrices et localisées des retables des XVIII^e-XIX^e siècles. Ils restaient alors souvent sur le lieu de leurs péchés, ou de leur décès, ils apparaissaient aux vivants, au moins pendant leurs rêves, pour leur demander messes et prières.

Il n'en est pas moins vrai que l'idée d'un espace intermédiaire entre Enfer et Paradis s'est imposée à la pratique chrétienne latine – sans pour autant arriver avant le XVII^e siècle à bouleverser la vieille représentation de l'au-delà.

Ce changement a dû être facilité par la croyance primitive dans une période heureuse d'attente avant l'entrée au Paradis, le jour du Jugement : *refrigerium*, *requies*, *dormitio*, *sinus Abraham*. Croyance sans doute tôt abandonnée par les savants, mais qui a persisté plus ou moins longtemps dans la représentation commune. C'est dans cet espace que s'est installé le futur Purgatoire des théologiens, le temps de l'intercession et du pardon. Cette évolution a été hâtée parce qu'à l'idée de rachat possible s'est ajoutée l'idée voisine, mais différente, de tarif.

Si la destinée funéraire a échappé à l'alternative du tout ou rien, du Paradis ou de l'Enfer, c'est que chaque vie d'homme n'était plus vue comme un chaînon du Destin, mais comme une somme d'éléments gradués, bons, moins bons, mauvais, moins mauvais, justiciables d'une appréciation différenciée, et rachetables parce que tarifiables. Ce n'est certes pas un hasard si l'intercession en faveur des défunts apparut en même temps que les pénitentiels où chaque péché était évalué et la peine fixée en conséquence. Les indulgences, les messes et prières

d'intercession furent aux morts du IX^e siècle ce que les pénitences tarifées étaient aux vivants : on est passé du destin collectif à la destinée particulière.

La messe romaine : une messe des morts

Il est possible que cette plus fréquente volonté d'intercéder pour les morts soit la principale raison des grands changements intervenus au IX^e siècle dans la structure de la messe. On peut dire, en gros, ceci : jusqu'à Charlemagne, la messe gallicane, wisigothique, était l'offrande de l'humanité universelle, depuis la Création et l'Incarnation, sans qu'il soit fait de différence, sinon formelle et classificatoire, entre les vivants et les morts, les saints canonisés et les autres défunts. Après Charlemagne, la messe, toutes les messes, sont devenues des messes des morts, en faveur de certains morts, et aussi des messes votives à l'intention de certains vivants, ceux-ci et ceux-là étant choisis à l'exclusion des autres. Voilà ce que nous devons voir maintenant.

L'événement important est la substitution de la liturgie romaine à la liturgie gallicane, imposée par Charlemagne, et acceptée par les clergés, malgré certaines résistances locales.

La liturgie romaine, qui a survécu jusqu'à l'*ordo* de Paul VI, était assez différente de celle qu'elle remplaça. Elle conservait un vocabulaire qui témoigne de la persistance des notions très anciennes de *refrigerium*, de *requies*, et les conceptions sombres et inquiètes des formules mozarabes n'y étaient pas retenues (sauf dans le *Libera*, mais à quelle époque ?). La procession solennelle des offrandes n'est pas bien établie et la lecture des noms ne se faisait pas de la même façon. Ce qui en tenait lieu avait été retiré des rites de l'offrande des oblats et transporté à l'intérieur du canon, c'est-à-dire d'une prière qui présentait une forte

unité, depuis la préface (*Immolatio*) jusqu'au *Pater*. Ce que nous appelons aujourd'hui le canon romain est constitué des prières consécatoires qui commémorent, commentent et renouvellent l'institution de la Cène, auxquelles s'ajoutent des prières qui dans la liturgie mozarabe et gallicane (et peut-être aussi dans la plus ancienne liturgie romaine) étaient prononcées à la fin de la procession des offrandes. L'*Oratio super oblata*, la secrète de la messe romaine pourrait être le vestige d'un rite semblable qui aurait disparu. En passant dans le canon, les prières qui accompagnaient la lecture des *nomina* ont changé de caractère. Elles n'ont pas été seulement déplacées, mais morcelées, et chacun des morceaux a reçu un traitement tel qu'il est difficile à un lecteur ou auditeur non prévenu de deviner la continuité qui les unissait dans les autres liturgies. On a séparé la liste des saints, la liste des offrants, et celle des morts, qui étaient lues à la suite en Gaule et en Espagne. La liste des saints a été à son tour divisée en deux parties, l'une située avant la consécration (*communicantes*), l'autre après (*nobis quoque peccatoribus*). Signe de l'importance croissante reconnue à l'intercession des saints.

La liste des offrants a été également dédoublée ; on y distingue désormais les clercs des laïques avec plus de rigueur.

Mais le changement majeur est le sort réservé aux noms des défunts. Ceux-ci ont été séparés des noms des vivants. Ils n'apparaissent plus comme soudés à l'intérieur d'une même généalogie. La mort a mis les âmes des défunts dans une situation particulière qui leur vaut cette place à part. Si la liturgie romaine reste fidèle à l'ancienne notion de *requies*, la mise à part du *Memento* des morts exprime une attitude différente et nouvelle qu'on ne trouve pas, sinon à l'état de traces, dans les liturgies gallicane et mozarabe. La solidarité spontanée des vivants et des morts a été remplacée par la sollicitude à l'égard d'âmes menacées. Le vocabulaire antérieur est resté, mais il est utilisé dans un autre esprit et

pour un autre but : le *Memento des morts* est devenu une prière d'intercession.

Il est devenu aussi une prière particulière. Dans les diptyques, les noms qui étaient nombreux représentaient la communauté tout entière. Dans les *Memento* qui les remplacent – et cela est vrai aussi bien pour les vivants que pour les morts – les noms ne sont pas ceux de tous les fidèles dont l'Église garde le souvenir mais seulement ceux d'un ou deux défunts, choisis pour la circonstance, spécialement désignés au célébrant et acceptés par lui.

Un *Memento* du x^e siècle met dans la bouche du prêtre cette prière très personnelle : « De N... et de tous les chrétiens qui, parce qu'ils le craignaient, se sont confessés à moi pécheur, et m'ont donné leurs aumônes, de tous mes parents et de tous pour qui je prie²³¹. »

Dans les textes, l'endroit des noms est indiqué par les mots *illi* et *illae*, qui indiquent le caractère limitatif de l'énumération, et précisent mieux le caractère personnel du choix que les anciens *nomina* – liste indéfinie de noms.

Enfin cette prière particulière est devenue une prière privée. Les noms des *ill.* et *ill*, bénéficiaires de la prière du prêtre, ne sont plus proclamés dans une sorte de litanie. Il adviendra qu'ils ne soient même pas toujours prononcés à voix basse, comme le reste du canon : arrivé à l'endroit du *ill.*, le prêtre s'arrête et respecte une pause pendant laquelle il pense aux défunts qui lui ont été recommandés. Il s'agit, à la limite, non seulement d'une prière privée, mais d'une prière mentale.

Les prières du prône

Nous voici loin des grandes lectures gallicanes. Et pourtant, celles-ci n'ont pas complètement disparu avec l'adoption de la liturgie romaine.

Les cérémonies supprimées ont subsisté, mais en marge de la messe ou à certaines occasions, comme l'offrande pour les messes des morts (jusqu'à nos jours dans le Sud-Ouest), la distribution du pain bénit (la procession des offrandes). Les *nomina* ont été toujours lus, non plus à l'autel, mais de la chaire, dans ce qu'on appelait les prières du prône. Après le sermon, les annonces et les informations utiles à la vie de la communauté, le prêtre lisait en français, ou en une autre langue vernaculaire, mais pas en latin, les noms des bienfaiteurs de l'Église, vivants et morts. A l'heure où j'écris, j'entends encore la voix du prêtre réciter, du haut de la chaire, à la grand-messe d'autrefois : Prions mes frères, pour les familles untel, untel, *etc.* On disait un *Pater*. Puis le prêtre reprenait : « Et maintenant que nous avons prié pour les vivants, nous prions également pour les morts. » Untel, untel, et on disait un *De profundis*. Les listes étaient longues, aussi le prêtre les récitait-il à toute vitesse, en avalant la moitié des mots. Dans l'Ancien Régime, les donateurs imposaient au curé de dire leur nom aux prières du prône, à certains jours ou à certaines fêtes.

Ces récitation, parfois interminables, nous donnent une idée de ce que pouvait être la lecture – sans doute psalmodiée – des diptyques, et nous font toucher la différence avec les intentions particulières des *Memento*. Faire dire une messe pour untel était une chose ; faire lire son nom au prône en était une autre, socialement plus honorifique.

Le sens nouveau donné au *Memento* des morts par la liturgie romaine faisait de toutes les messes des messes pour les morts, ce qui n'était pas le cas au temps des diptyques. C'est pourquoi à Rome, à l'origine, son usage n'était pas général : on ne le récitait pas aux messes dominicales et festives.

Le *Memento* manquait dans le sacramentaire que le pape Adrien envoya à Charlemagne comme modèle de la messe romaine. Un autre sacramentaire florentin du *x^e* siècle stipule à propos du *Memento* : « On ne le dit pas le dimanche et les jours de grande fête. »

Dans ce cas, les morts étaient tout bonnement retirés de la généalogie ecclésiale telle qu'elle était proclamée dans les diptyques ou plus tard dans les prières du prône, et qui n'était plus reconnaissable dans les *Memento* du canon. Ils étaient retirés, non par indifférence, mais au contraire parce que les prières spéciales à leur intention avaient pris une signification nouvelle plus forte. Les nombreuses messes de la semaine durant le haut Moyen Age (elles n'existaient pas dans l'Église plus ancienne) étaient devenues des messes pour les morts. La présence du *Memento* pouvait alors altérer le caractère festif de la cérémonie dominicale.

L'*Alleluia* a cessé d'être chanté aux messes des morts au IX^e siècle en France. Les morts commençaient-ils à attrister, à faire peur ? En tout cas il est hors de doute qu'ils font désormais bande à part et ne sont plus confondus avec tout le peuple de Dieu. Pourtant on deviendra si sensible aux besoins de leurs âmes menacées qu'on renoncera finalement à les écarter de la messe du dimanche où les suffrages ont tant de prix, et l'usage de célébrer à leurs intentions s'est imposé au X^e siècle au point qu'on ne concevait plus un acte religieux d'où ils auraient été exclus.

Une sensibilité monastique : le trésor de l'Église

Il se pourrait bien que les laïcs du haut Moyen Age, dans la mesure où ils étaient concernés, restassent plus attachés à la conception des diptyques qu'à la prière silencieuse, sinon muette, du prêtre aux *Memento*. C'est pourquoi les prières du prône ont survécu à l'abandon de la liturgie gallicane, en marge de la messe latine des prêtres ; elles n'ont cessé d'être populaires qu'au XX^e siècle.

En revanche, la volonté qui a isolé le *Memento* des morts afin d'en faire une prière d'intercession provient d'une sensibilité de clercs et de moines, à une époque où ceux-ci s'étaient séparés des laïques et organisés en une société à part.

La transformation des prières publiques d'offrandes en prières privées d'intercession doit être rapprochée de l'importance de la messe privée dans la vie monastique et dans le culte.

On sait que, dans l'Église ancienne, il n'y avait qu'une seule messe, celle de l'évêque et de la communauté. Dans les paroisses rurales, fondées ensuite, le prêtre et ses ministres ont chanté sans l'évêque la *missa solemnis* de l'évêque : à quelques nuances de protocole près, rien n'était changé. Cet état de choses est resté jusqu'à nos jours celui des églises orientales. Dans l'Occident latin, dans des circonstances dont l'histoire, fort obscure, est hors de notre sujet, on a pris l'habitude de dire en semaine et sans assistants (ou du moins avec l'assistance de principe d'un ministre) une messe non chantée, d'une part simplifiée mais d'autre part surchargée de prières personnelles, parfois improvisées. Ces messes étaient considérées comme différentes de la *missa solemnis*, on les appelait *missae privatae, speciales, peculiares* (Jungman).

Non seulement on a dit la messe tous les jours, mais chaque prêtre a été tenté d'en célébrer plusieurs chaque jour, pour accumuler les mérites surrogatoires et accroître son pouvoir d'intercession. Le pape Léon III (795-816) allait jusqu'à célébrer neuf messes le même jour. Alcuin se contentait de trois (la Trinité ?). Au XII^e siècle, Honorius d'Autun prétend encore que la célébration d'une messe par jour est la règle, mais qu'il est permis d'en dire trois ou quatre. Ces multiplications de messes permettaient d'accroître le trésor de l'Église et d'en étendre le bénéfice à un plus grand nombre d'âmes. Cette période qui s'étend du IX^e au XI^e siècle a été une période d'exploitation des indulgences comme celle du XIV^e au XVI^e siècle. Entre les deux, il y eut une remise en ordre

ecclésiastique : à partir du ^{xiii}^e siècle, les conciles ont limité la célébration à une seule messe par jour, sauf le jour de Noël.

Ces messes étaient des messes des morts. Ce n'est pas un hasard si le nom de Grégoire le Grand se trouve lié d'une part au canon romain auquel il a donné sa forme définitive (et où peut-être il a mis à sa place actuelle le *Memento* des morts), et d'autre part aux dévotions destinées spécialement à intercéder pour les défunts (un grégorien = un trentain). Le même pape Grégoire montre aussi, dans les histoires qu'il raconte de moines possédés ou damnés, combien le diable était puissant et redouté dans une communauté régulière comme celle dont il était l'abbé, et combien chaque moine avait besoin de prières anthumes et posthumes pour lui échapper après la mort.

Comme les moines recevaient désormais le plus souvent la prêtrise, dans maints oratoires ou églises de monastère, depuis le ^{ix}^e siècle, les messes avec *Memento* des morts, c'est-à-dire des messes à l'intention des morts, se succédaient sans interruption. A Cluny, c'était jour et nuit. Au début du ^{xi}^e siècle, Raoul Glaber raconte comment un moine de Cluny, au retour d'un pèlerinage en Terre sainte, fut miraculeusement reconnu par un ermite sicilien : celui-ci lui confia qu'il avait appris par une révélation divine combien les messes offertes en permanence à Cluny pour les défunts étaient agréables à Dieu et profitables aux âmes ainsi rachetées. Cluny est aussi à l'origine d'une fête spéciale consacrée au rachat des morts. Il semble que des initiatives locales aient affecté un jour de l'année à tous les défunts, c'est-à-dire à ceux qui n'avaient pas, comme les clercs et les moines, l'assurance du secours de leurs frères, les oubliés, la plupart des laïcs. Ces jours des morts avaient lieu à des dates différentes selon les endroits : 26 janvier, 17 décembre (saint Ignace), le lundi de la Pentecôte, et plus souvent le jour des saints Macchabées. Dans la cathédrale de Rouen, encore au ^{xvii}^e siècle, une chapelle dont l'autel était décoré par un retable de Rubens était consacrée aux saints Macchabées. Finalement, le jour du 2 novembre, choisi par Odilon de

Cluny en 1048, fut préféré et finit par s'étendre, mais guère avant le XIII^e siècle, à toute l'Église latine : signe à la fois de l'origine monastique du sentiment et de la longue indifférence des masses à cette attitude individualiste devant les morts.

Comme les célébrations de messes se multiplièrent alors, il fallut augmenter le nombre des autels²³². C'est une tendance qu'on constate partout, dès le VIII^e siècle. A l'intérieur de Saint-Pierre, au VIII^e siècle et pendant la première partie du IX^e, « les oratoires se multiplient ; petite chapelle avec une abside creusée dans l'épaisseur d'un mur ou d'un support (pilier) de la basilique, un autel protégé par un chancel et une *pergula* », l'oratoire portait le nom du saint qui y était vénéré. Le pape qui l'avait construit « pour se gagner une place convenable dans le ciel » se fit enterrer au pied de l'autel (Jean-Charles Picard²³³). Benoît d'Aniane dota également de quatre autels l'église Saint-Sauveur qu'il construisit en 782. L'église abbatiale de Centula achevée en 798 en avait onze. Le plan de reconstruction de l'église abbatiale de Saint-Gall, tracé en 820, en prévoyait dix-sept.

Ces autels, qui contenaient des reliques vénérées, étaient disposés contre un mur et très souvent contre un pilier, *sans modifier le plan de l'édifice*. Nous pouvons encore imaginer cette disposition, que l'évolution de l'architecture depuis le XIV^e siècle a fait ailleurs disparaître (chapelles latérales), dans les églises de l'Allemagne rhénane où elle a été conservée jusqu'au XVII^e siècle ; c'est ainsi qu'on peut voir à Trèves des autels à retable simplement adossés à un pilier.

A Cluny, à Saint-Gall, dans tous les monastères, ces autels étaient occupés en même temps ou successivement par les célébrants qui chantaient leur messe (car ils avaient de la peine à lire comme le prescrivaient les coutumes de Cluny *in secretum*, c'est-à-dire en parlant à mi-voix) ; la seconde messe commençait avant que la première ait été terminée, et ainsi de suite (messes emboîtées).

C'est donc dans ces milieux monastiques et réguliers (chanoines) que se développa à partir des VIII^e-IX^e siècles le sentiment, encore inconnu de la masse des laïcs, d'incertitude et d'angoisse en face de la mort ou plutôt de l'au-delà. C'est pour échapper à la damnation éternelle qu'on entraînait dans les cloîtres, et aussi – car telle n'était pas la fonction primitive des moines ou des ermites – qu'on y célébrait la messe, le plus de messes possible, l'une renforçant l'autre et chacune profitant au salut des âmes. Il s'était alors formé entre les abbayes et les églises un réseau d'assistance mutuelle des âmes. Saint Boniface²³⁴ écrivait à l'abbé Optat : « Pour que l'union d'une charité fraternelle s'établisse régulièrement entre nous, qu'on dise une prière commune pour les vivants et que des prières et des *missarum solemnia* soient célébrés pour les trépassés de ce siècle, lorsque nous nous communiquons réciproquement les noms de nos défunts. » Il existait donc entre des communautés régulières des associations pour l'échange des noms de leurs défunts, afin de constituer un *fond commun* de prières et de messes où chacun puiserait à son heure et trouverait son profit spirituel. Situation que G. Le Bras a décrite avec bonheur : au VIII^e siècle, « la théologie des échanges surnaturels effaçait toutes les frontières administratives [et biologiques]. Romains et Celtes décrivaient les royaumes de l'au-delà et calculaient le poids des péchés [c'était aussi, nous l'avons dit, le temps de la rédaction des pénitentiels], justifiaient la coopération pour le rachat par les prières mutuelles et les messes privées. Le dogme de la communion des saints se concrétisait dans l'intention particulière du Saint Sacrifice, de la pénitence-vicaire, dans toute cette exploitation des mérites surrogatoires qui devaient aboutir aux indulgences et à la théorie du trésor de l'Église (...). Tout l'Occident se couvrit de ces colonies monastiques de suppliants. » Et selon Jungman : « Les évêques et abbés présents au concile d'Attigny (762) prirent, entre autres engagements, celui de dire cent messes pour chacun des participants qui viendrait à mourir. Une confraternité contractée en 800 entre Saint-Gall et Reichenau stipulait, entre autres

choses, que chaque prêtre dirait trois messes pour un moine défunt le jour qui suivrait l'annonce de sa mort et une autre le trentième jour ; que, au début de chaque mois, après la messe conventuelle des morts, chaque prêtre dirait encore une messe, et enfin que, chaque année, le 14 novembre [l'une de ces fêtes locales des morts dont nous parlions plus haut], il y aurait une commémoration de tous les défunts, avec de nouveau trois messes à dire par prêtre²³⁴. »

Pendant longtemps encore, au Moyen Age, des abbayes, confédérées dans le même but, firent circuler entre elles un document, le rouleau des morts, où chaque communauté portait à son tour les noms de ses propres défunts, suivis d'une notice biographique, les proposant ainsi aux prières perpétuelles des autres communautés. Il fallut par conséquent tenir le compte des prières promises non seulement aux confrères, mais encore aux bienfaiteurs laïcs qui prétendirent ensuite aux mêmes faveurs. On devait donc chaque jour savoir pour qui célébrer la messe : tel fut le rôle des registres appelés « obituaires ».

Nous voyons donc se former entre le VIII^e et le X^e siècle un culte des morts original, limité aux abbayes, aux cathédrales, aux collégiales, et aux réseaux d'affiliation qu'elles avaient formés : société dans la société, avec sa sensibilité propre.

Les nouveaux rites du second Moyen Age : le rôle du clergé

Vers le XI^e siècle, à la fin d'un long premier Moyen Age, deux attitudes devant l'après-mort apparaissent donc distinctement. L'une, traditionnelle, commune à la grande masse des laïques, reste fidèle à l'image d'un phylum continu de vivants et de morts, unis sur la terre et dans l'éternité, évoqués chaque dimanche aux prières du prône. L'autre

au contraire, propre à une société fermée de moines et de prêtres, qui témoigne d'une psychologie nouvelle, plus individualiste.

A partir du XIII^e siècle, tout se passe comme si les traits de mentalité jusque-là développés comme en serre dans les cloîtres gagnaient le monde ouvert des laïques. La mort va être pour longtemps « cléricalisée ». C'est un grand changement, le plus grand avant les sécularisations du XX^e siècle.

Comme nous l'avons dit, les rites de la mort du premier Moyen Age étaient dominés par le deuil des survivants et par les honneurs qu'ils rendaient au défunt (éloge et convoi). Les rites étaient civils et l'Église n'intervenait que pour absoudre : absolution anthume et absoute posthume à l'origine apparemment mal distinguées. A partir du XIII^e siècle environ des changements interviennent que nous devons maintenant analyser et interpréter.

D'abord la veillée et le deuil. Des observateurs du XVIII^e siècle étaient frappés par des opérations qui ont existé de tout temps, mais qui avaient pris dans le rituel funéraire des moines un caractère coutumier et solennel : la *lavatio corporis* (que décrit le voyageur Moléon²³⁵). « Au milieu d'une chapelle fort spacieuse et fort longue [à Cluny], où l'on entre du cloître dans le chapitre, est le lavatoire, qui est une pièce longue de 6 ou 7 pieds, creusée environ de 7 ou 8 pouces de profondeur, avec un oreiller de pierre qui est d'une même pièce que l'auge et un trou au bout du côté des pieds par où s'écoulait l'eau après qu'on avait lavé le mort (...). On voit encore dans les églises cathédrales de Lyon et de Rouen une auge ou pierre lavatoire où on lavait les chanoines après leur mort. »

Moléon remarque d'ailleurs que le rite existait aussi chez les laïques, mais pas partout avec le même caractère coutumier : « On lave encore à présent les morts, non seulement dans les vieux ordres monastiques (...), mais aussi les laïques communément dans les pays des Basques, diocèse de Bayonne et divers, Avranches en Basse-Normandie. C'est peut-être de

cet ancien usage qu'est restée dans quelques paroisses de campagne la cérémonie superstitieuse de verser hors de la maison où vient d'expirer un mort toute l'eau qui s'y trouve ; et il fallait bien la jeter autrefois puisqu'elle avait servi à laver le corps du défunt. Dans tout le Vivarais les plus proches parents et les enfants mariés se font un devoir de porter à la rivière les corps morts de leurs pères ou parents, seulement en chemise, pour les baigner et laver avant que de les ensevelir²³⁶. »

Il n'est pas impossible que la cérémonie du lavement du corps et de l'épuisement des eaux souillées, reçue du vieux fond païen, ait été renouvelée par l'imitation de ce qu'elle était devenue dans les rites des moines. L'influence monastique est certaine dans l'usage d'exposer les morts sur la cendre ou la paille. « Au milieu de cette grande Infirmerie (de Cluny), dit toujours Moléon, il y a encore un petit enfoncement long environ de 6 pieds et large de deux et demi ou de trois pouces. C'est là qu'on mettait sur la cendre les religieux qui étaient à l'extrémité. On les y met encore (vers 1718), mais ce n'est qu'après qu'ils sont morts (...). Cela se voit aussi marqué pour les laïques en plusieurs anciens rituels. Ce n'est que l'horreur que l'on a de la pénitence et de l'humiliation [déjà !] qui a fait cesser cette sainte pratique. »

Nous savons que les laïques se faisaient aussi exposer, sinon sur la cendre, sur la paille. Des textes de 1742 nous parlent de morts ranimés *in extremis*, l'un d'eux après qu'il eut été « pendant quelques heures sur la paille ». « Il y a douze ou treize ans qu'une femme du commun (...) fut jugée morte et mise sur la paille avec un cierge à ses pieds comme c'est la coutume (...) »²³⁷. »

Nous avons vu, d'autre part, que dans *la Chanson de Roland* ou dans les romans de Table ronde, à la mort apprivoisée correspondait le deuil sauvage. Dans le second Moyen Age, il n'apparaît plus aussi légitime ni aussi usuel de perdre le contrôle de soi pour pleurer les morts. Là où les manifestations traditionnelles de la peine subsistaient, comme dans l'Espagne des XIV^e-XV^e siècles, leur apparence de spontanéité et leur

dolorisme se sont atténués. Le Cid du *Romancero* prévoit dans son testament une dérogation aux règles coutumières des obsèques :

J'ordonne, pour me pleurer,
Qu'on ne loue point de pleureuses,
Ceux de Chimène suffisent,
Sans autres pleurs achetés²³⁸.

Le *Romancero* admet que la spontanéité n'est pas habituelle, que l'usage est le *planctus* rituel, avec des professionnelles. On ne cherche plus l'illusion du naturel comme dans *la Chanson de Roland* ou d'Arthur – il est d'ailleurs fort possible que ces grandes déclamations aient, elles aussi, participé d'un rituel et qu'elles fussent aussi parfois, dans la réalité, laissées à des mercenaires ; mais dans l'œuvre d'art et d'imagination, on affectait la spontanéité.

Le Cid fait seulement une exception en faveur de Chimène, amante et épouse hors de pair. Ce qui était commun à l'époque de Charlemagne devenait exceptionnel à la fin du Moyen Age. Chimène fit donc l'éloge funèbre, assez froidement d'ailleurs, sans grands transports : elle se contente de s'évanouir à la fin de sa longue tirade :

Ce modèle de noblesse
Ne put parler plus longtemps.
Elle tomba sur le corps
En pâmoison, comme morte.

Nous avons un autre témoignage du nouveau maintien devant la mort, à peu près contemporain du Cid, mais dans le milieu humaniste de Florence. Il nous est rapporté par A. Tenenti²³⁹. Le chancelier de Florence, Salutati, réfléchissait à la mort. Sous l'influence de l'Antiquité stoïcienne et de la tradition patristique, il voyait dans la mort la fin des

maux et l'accès à un monde meilleur. Il se reprochait de pleurer la mort d'un ami, parce qu'il oubliait alors les lois de la nature et les principes de la philosophie qui nous détournent de regretter les personnes comme les biens, les uns et les autres également corruptibles. Dans ces considérations d'époque, nous trouvons une rhétorique savante, mais aussi le sentiment commun qui assimilait les hommes vivants aux choses également aimées : *omnia temporalia*. Admettons qu'il y avait là beaucoup de littérature. Or, un jour de mai 1400, il ne s'agit plus de littérature : Salutati perd son propre fils. Il comprend la vanité des arguments qu'il avait auparavant avancés dans ses lettres de consolation, quand un correspondant, Ugolino Caccini, le traite alors comme il traitait lui-même ses amis affligés : il lui reproche de se laisser aller à la peine, il l'exhorte à se conformer à la volonté divine. Salutati se justifie en des termes qui nous révèlent l'allure nouvelle du deuil. Il répond qu'il peut bien maintenant avouer sa détresse, car au moment de la mort de son fils, il n'a pas cédé à la douleur : il a donné à son fils sa dernière bénédiction, sans verser une larme, il l'a vu disparaître *immotis affectibus*, et enfin il l'a accompagné à sa tombe sans une plainte.

On aurait tort, je pense, de mettre cette attitude au compte du stoïcisme, si influent qu'il ait été sur la pensée humaniste. Salutati s'est comporté comme il était d'usage chez les gens de sa condition. Il conteste seulement la rhétorique des consolations, il dit que, même si l'âme ne meurt pas et si le corps ressuscite, « ce composé harmonieux qui fait de Pierre son fils est détruit pour toujours ». Il ne lui reste plus qu'à se tourner vers Dieu, source de consolation : *Converti me igitur ad fontem consolationis*. Mais il ne conteste pas la légitimité de la maîtrise de soi au moment de la mort et des obsèques²³⁹.

Les conventions sociales ne tendaient plus à exprimer la violence de la peine, elles inclinaient désormais à la dignité, au contrôle de soi.

Ce qu'on ne voulait pas dire par des mots ou des gestes, on le signifiait alors par le costume et la couleur, selon un symbolisme cher à

la fin du Moyen Age. Est-ce alors que le noir l'a définitivement emporté ? En tout cas, le tissu qui enveloppe le corps pouvait être voyant comme de l'or. Un testateur de 1410²⁴⁰ demande qu'on recouvre son corps d'un drap d'or dont on fera ensuite une chasuble. Au XIV^e siècle les amis du mort offraient aux obsèques des draps d'or et des cierges, comme aujourd'hui nous offrons des fleurs. Auparavant on était habillé de rouge, de vert, de bleu, de la couleur de ses plus beaux vêtements qu'on mettait pour honorer le mort. Au XII^e siècle, Baudry, abbé de Bourgueil, signalait comme une rareté étrange que les Espagnols s'habillaient de noir à la mort de leurs proches. D'après Quicherat, la première mention d'un deuil solennel serait celui de la cour d'Angleterre à la mort de Jean le Bon. Louis XII, à la mort d'Anne de Bretagne, s'habilla de noir et obligea la cour à faire de même.

A Paris, un sergent à verge en 1400 s'excuse de ne pas porter la robe rayée, insigne de sa charge, mais une « robe *simple* [qu']il avait vestue pource que le père de sa femme était trespasé et devait-on lors faire son service²⁴¹ ». Robe simple, certainement noire.

Si l'usage du noir était général au XVI^e siècle, encore ne s'imposa-t-il alors ni aux rois eux-mêmes, ni aux princes de l'Église. Il a deux sens : le caractère sombre de la mort qui se développe avec l'iconographie macabre, mais surtout la ritualisation plus ancienne du deuil ; l'habit noir exprime le deuil et dispense d'une gesticulation plus personnelle et plus dramatique.

Le nouveau convoi : une procession de clercs et de pauvres

Autour du mort, il n'y a donc plus de place pour les grandes et longues déplorations de jadis ; personne ne déclame plus à voix forte les

regrets et les éloges, comme autrefois. La famille, les amis, devenus silencieux et calmes, ont cessé d'être les principaux acteurs d'une action dédramatisée. Les premiers rôles sont désormais réservés aux prêtres, et en particulier aux moines mendiants ou encore à des semblants de moines, laïques à fonctions religieuses, comme les tiers ordres ou les confrères – c'est-à-dire aux nouveaux spécialistes de la mort.

Dès son dernier soupir, le mort n'appartient ni à ses pairs ou compagnons, ni à sa famille, mais à l'Église.

La lecture de l'office des morts a remplacé les anciennes lamentations. La veillée est devenue une cérémonie ecclésiastique qui commence à la maison, et qui continue parfois à l'église, où on reprend la récitation des Heures des morts, des prières de recommandation de l'âme : les Recommendaces.

Après la veillée commence une cérémonie qui va prendre une place considérable dans le symbolisme des funérailles : le convoi. Dans la vieille poésie médiévale, nous l'avons vu, le corps était accompagné à l'endroit de sa sépulture par ses amis et ses parents : dernière manifestation d'un deuil enfin apaisé, où l'honneur rendu l'emporte sur le regret, acte discret de laïques.

Au second Moyen Age, et plus particulièrement après l'établissement des ordres mendiants, cette cérémonie a changé de nature. Le bout de compagnie est devenu une solennelle procession ecclésiastique. Les parents, les amis n'ont sans doute pas été écartés, nous savons qu'ils étaient invités à un des services et nous sommes certains qu'ils participaient aux convois royaux dont le protocole est connu, où la place de chacun est bien fixée. Mais dans les convois ordinaires, ils sont si discrets qu'on en arrive à douter de leur présence. Ils se sont effacés devant de nouveaux officiants qui occupent tout l'espace. Il y a d'abord les prêtres et les moines qui souvent portent le corps. Prêtres de la paroisse, pauvres « prêtres habitués », moines mendiants, « les quatre mendiants » (carmes, augustins, capucins, jacobins) dont la présence est

quasiment obligatoire dans toutes les obsèques urbaines. Ils sont suivis d'un nombre variable, selon la richesse et la générosité du défunt, de pauvres et d'enfants des hôpitaux, d'enfants trouvés. Ceux-ci sont habillés d'une robe de deuil semblable à la cagoule des pénitents méridionaux, dont le capuchon couvre le visage. Ils portent des cierges et des torches, et reçoivent, en plus de la robe, une aumône pour prix de leur présence. Ils se sont substitués à la fois aux compagnons du mort et aux pleureurs mercenaires. Ils sont parfois remplacés par les membres de la confrérie dont le défunt faisait partie ou d'une confrérie qui assure l'enterrement des pauvres.

La procession solennelle du convoi est devenue, dès le ^{xiii}^e siècle, l'image symbolique de la mort et des funérailles. Auparavant, c'était la mise au tombeau qui jouait ce rôle, quand le corps était déposé dans le sarcophage et les prêtres prononçaient l'absoute, représentation qui est restée fréquente en Italie et en Espagne jusqu'à la Renaissance. En France, en Bourgogne, dans l'iconographie, la représentation de l'absoute a été remplacée par celle du convoi, considéré, dès lors, comme le moment le plus significatif de toute la cérémonie. Un tel convoi est figuré sur le tombeau d'un fils de saint Louis, attestant ainsi que l'usage était bien établi dès le ^{xiii}^e siècle. Cette ordonnance traditionnelle a été reproduite bien des fois dans l'art funéraire jusqu'à la Renaissance. Qu'il suffise de citer les tombeaux célèbres de Philippe Pot au Louvre ou des ducs de Bourgogne à Dijon.

L'ordre et la composition du convoi n'étaient pas laissés à la coutume ou au clergé. Ils étaient fixés par le mort lui-même dans son testament, et souvent celui-ci tenait à honneur d'attirer autour de son corps le plus grand nombre possible de prêtres et de pauvres. Un testament de 1202 prévoit cent un *presbyteri pauperes*, les pauvres « prêtres habitués » des ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles, prolétariat de prêtres sans bénéfice, entretenus par les œuvres de la mort, messes et fondations.

Les testaments des ^{xvi^e}-^{xvii^e} siècles attestent l'importance que les contemporains n'ont cessé d'attribuer à l'ordonnance de leur convoi. Ils la traitaient avec conviction et détails. Voici quelques exemples. Un vigneron de Montreuil en 1628 demande que son corps soit porté « lors ce jour d'enterrement par six religieux de l'Ave Maria²⁴² ». En 1647, un autre, plus humble, « désire que le convoy soit faict avec la sonnerie, parement commun [les tentures de deuil au logis et à l'église], qu'il y ait une douzaine et demi de torches d'une livre pièce, une douzaine de pointes [portées par les pauvres] et que les religieux des quatre Mendiants assistent à son convoy comme il est acoustumé²⁴³ » ; en 1590 : « Outre les prêtres habitués de lad. paroisse, seront aussi appellez dix des quatre ordres mendiants qui porteront led. corps, et à chacun desquels ordres sera distribuez 20 solz après le service acomply²⁴³ » ; un autre « veut que les prêtres habitués assistent à son enterrement et service (...), que son corps soit porté par quatre desd. prêtres de la paroisse ».

Les prêtres ont acquis le monopole – rémunéré – du port du corps. Le nombre des pauvres n'était pas toujours fixé d'avance : on ramassait pour le convoi tous ceux qu'on trouvait sur la place et qui attendaient quelque occasion de ce genre : « Qu'un petit blanc [une pièce de monnaie] soit donné pour Dieu le jour de son obit à toute personne qui par Dieu le voudrait plaindre²⁴³. » « A l'heure que l'on voudra mettre son corps en terre, soient donnez et aumonez à pauvres gens en l'honneur et pour l'amour de Dieu et des VII œuvres de miséricorde VII francs. »

Un siècle et demi plus tard, la formulation n'a presque pas changé : « Je désire qu'il soit donné le jour de mon enterrement un sol à tous les pauvres qui se trouveront à l'issue de mon enterrement²⁴³ » (1650). « Je veux que le jour de mon trépas les pauvres de la paroisse [ils ne sont pas n'importe qui] soient appelez, auxquels je pryé qu'il leur soit donné la somme de cent livres. »

On donnait l'aumône à tous les pauvres de la paroisse : on en habillait quelques-uns. « Qu'il soit habillé une douzaine de pauvres qui assisteront à sond. convoy et chacun d'une robe et chaperon de drap en la matière accoustumée » (c'est encore la robe de deuil habituelle)²⁴³ (1611).

La compagnie du Saint-Sacrement a voulu profiter de ce rassemblement des pauvres pour leur enseigner le catéchisme : « On prit lors la résolution de faire prier MM. les curés de ne souffrir plus qu'on donnât l'aumône quand il se faisait des enterrements qu'après un catéchisme que l'on ferait aux pauvres qui se trouvaient là d'ordinaire pour recevoir la charité²⁴⁴ » (1633).

Un siècle plus tard le nombre des pauvres n'a pas diminué, et il est toujours aussi significatif de la condition du testateur : précéderont le convoi, en 1712, « 30 pauvres hommes et 30 pauvres femmes à qui il sera donné quatre aulnes d'étoffe pour les habiller [à la place de la robe de deuil, aumône est faite d'un simple habit]. Ils tiendront chacun en leurs mains un chapelet [dévotion nouvelle] et un cierge d'un côté de la bière, et iront dévotement en même ordre au lieu de ma sépulture²⁴⁵ ».

Outre les pauvres de la paroisse et les pauvres prêtres habitués, on trouvait dans le convoi les petits pensionnaires des hôpitaux d'enfants assistés, des enfants trouvés ou abandonnés. A Paris ce sont les enfants du Saint-Esprit, de la Trinité, les Enfants rouges. Avec les quatre Mendiants, ils sont devenus les spécialistes de la mort. Pas d'enterrement convenable sans leur délégation. Leur présence nécessaire devait assurer aux hôpitaux quelques ressources comme en témoigne ce legs d'un testateur : « À l'hôpital de la Pitié du faubourg Saint-Victor, la somme de 300 livres une fois payée à la charge que 15 garçons et autant de filles assisteront à son enterrement²⁴⁶. »

Les enfants ainsi convoqués pouvaient venir également des écoles de charité avec leur maître. Lègue « aux pauvres enfants 30 livres à la charge que les enfants assistent à son convoy » : une école de charité.

Dans un mémoire des frais du « service, convoi et enterrement » en 1697, on lit comme une dépense banale : « Pour les enfans de l'escole, 4 1.²⁴⁶. »

Aussi le convoi est-il devenu depuis le XIII^e siècle, et est-il resté jusqu'au XVIII^e, une procession de prêtres, de moines, de porte-cierges, d'indigents, figurant figés et solennels ; la dignité religieuse ou le chant des psaumes a remplacé les plaintes et les gestes du deuil. En outre, l'importance de cette procession, la quantité des aumônes et des dons qui s'y investissaient témoignaient de la générosité et de la richesse du défunt, en même temps qu'elles intercédèrent en sa faveur auprès de la Cour céleste.

Le rassemblement des pauvres à ses funérailles est la dernière œuvre de miséricorde du défunt.

Le corps désormais dissimulé par le cercueil et le catafalque

Au XIII^e siècle environ, en même temps que la veillée, le deuil et le convoi devinrent des cérémonies d'Église, organisées et dirigées par des hommes d'Église ; il est arrivé quelque chose qui pourra paraître insignifiant, qui rend cependant manifeste un changement profond de l'homme devant la mort : le corps mort, auparavant objet familier et figure du sommeil, possède désormais un pouvoir tel que sa vue devient insoutenable. Il est, et pour des siècles, enlevé aux regards, dissimulé dans une boîte, sous un monument, où il n'est plus visible. L'occultation du mort est un grand événement culturel qu'il nous faut maintenant analyser, car il est aussi chargé, comme l'ensemble des choses de la mort, d'un symbolisme d'abord ecclésiastique.

Pendant le haut Moyen Age, avons-nous dit plus haut, le corps, après la mort, après les expressions du deuil et du regret, était étendu soit sur un linge précieux, drap d'or, tissu teint aux riches couleurs, rouge, bleu, vert, soit plus simplement sur un *linceul*, c'est-à-dire un drap de lin, un « linge ». Puis le corps et le drap étaient placés sur une civière ou *bière*, exposé quelque temps devant la porte de la maison, et ensuite transporté au lieu de l'inhumation, après quelques arrêts, prévus en général par la coutume. La bière était enfin déposée sur la cuve ouverte du sarcophage. Les prêtres chantaient à nouveau un *Libera*, avec encensement et aspersion d'eau bénite, c'est-à-dire une dernière absolution ou absoute. *Ainsi le corps et son visage demeuraient-ils visibles jusqu'à la fermeture définitive du sarcophage*, et apparaissaient-ils au-dessus du tombeau, sur la bière, comme sur le lit au moment de la mort.

Tel est l'usage que nous avons pu reconstituer à partir des anciennes épopées et aussi des images plus tardives du xv^e et du xvi^e siècle, en Italie ou en Espagne où la tradition s'était maintenue de laisser le visage découvert et, ce qui va ensemble, de déposer les morts dans des sarcophages...

De nombreuses peintures du xv^e siècle nous montrent le corps étendu sur la bière, pendant son convoi. A Santa Maria del Popolo à Rome, dans la chapelle de la famille des Mellini, un tombeau de la fin du xv^e siècle, de P. Mellini (mort en 1483), figure un sarcophage ouvert sur lequel repose le corps : comment tient-il en équilibre sur le vide de la cuve ? En regardant bien, on s'aperçoit qu'il est posé sur un lit de bois : le réalisme du sculpteur l'a incité à reproduire les têtes des trois chevilles qui, à chaque coin, assemblaient les deux côtés du lit. Il s'agit donc bien d'un meuble de bois, indépendant du sarcophage de pierre et posé par-dessus, une bière dont les bras de portage ont été retirés. C'est une chance que ce détail soit visible sur le tombeau de P. Mellini. Il est bien souvent caché par le matelas de la bière et par le drap qui déborde et qui, après

l'absoute, sera rabattu et tenu à chacun de ses deux bouts par les assistants chargés de descendre le corps au fond du sarcophage.

Dans la même église, un autre tombeau du début du ^{xvi}^e siècle, du cardinal Bernard Lonati, présente une disposition un peu différente, très fréquente en Italie. La bière de bois ne repose pas sur la cuve découverte, mais sur le couvercle renversé, dont des charpentes maintiennent le côté bombé en position horizontale au-dessus de la cuve. Quoique décorées, ces pièces de bois ne sont pas bien belles, et l'artiste n'avait aucune raison d'inventer un entassement aussi bizarre. Le montage reproduit l'étrange réalité des funérailles, la triple superposition de la cuve du sarcophage, du couvercle renversé et enfin de la bière et du corps. La cérémonie traditionnelle de la déposition au tombeau conduisait à ériger le corps découvert au-dessus d'un échafaud constitué avec les éléments matériels du tombeau : tendance à une mise en scène qui se développera avec le « catafalque », mais qui respecte toujours la découverte du corps.

Mais, comme nous l'avons vu, depuis le ^{xiii}^e siècle, dans la chrétienté latine, sauf dans les pays méditerranéens où l'usage ancien a persisté jusqu'à nos jours, le visage nu du mort est devenu insupportable. Peu de temps après la mort et au lieu même du décès, le corps du défunt a été complètement cousu dans son linceul, de la tête aux pieds, de telle sorte que rien n'apparaisse plus de ce qu'il fut, puis souvent enfermé dans une caisse de bois ou cercueil, mot venu de sarcophage, *sarceu*.

La mise au cercueil se fit au ^{xiv}^e siècle à la maison : une miniature de l'office des morts, dans un livre d'heures, nous montre la mort, le cercueil sur l'épaule, qui pénètre dans la chambre du malade. Celui-ci ne sortira de sa chambre qu'enfermé au fond du cercueil cloué, dérobé aux regards.

Les plus pauvres qui ne pouvaient pas payer le charpentier étaient portés jusqu'au cimetière dans un cercueil commun destiné seulement au transport. Les fossoyeurs retiraient les corps du cercueil, les enfouissaient, et récupéraient le cercueil. Quelques testateurs, inquiets

de l'indifférence de leurs héritiers, exigeaient d'être enterrés dans leur propre cercueil. Mais pauvres comme riches étaient toujours cachés dans les linceuls. Une gravure sur bois représente les religieuses de l'Hôtel-Dieu très affairées à coudre leurs morts.

Cet escamotage ne se fit pas sans résistance. Les pays méditerranéens acceptèrent bien l'usage du cercueil de bois, mais refusèrent qu'il dissimulat le visage soit en le laissant ouvert jusqu'au moment de l'inhumation, comme en Italie et en Provence, encore au début du xx^e siècle, soit, plus rarement, en ne fermant le cercueil que par une moitié de couvercle, afin que le haut du corps et le visage restent visibles. Ainsi une fresque du xv^e siècle de l'église San Petrone à Bologne nous montre le buste du saint au fond d'un cercueil de bois fermé seulement à moitié, comme un *casket* californien d'aujourd'hui, car l'Amérique a conservé des vestiges d'origine méditerranéenne de la répugnance archaïque à couvrir le visage.

La dissimulation du corps aux regards ne fut pas une décision simple. Elle ne traduit pas une volonté d'anonymat. En effet, dans les funérailles des grands seigneurs, temporels et spirituels, le corps, caché dans le cercueil, a été aussitôt remplacé par sa figure de bois ou de cire, parfois exposée sur un lit de parade (cas des rois de France), et toujours déposée au-dessus du cercueil (comme sur les tombeaux italiens du xv^e siècle où l'on voit les gisants étendus au-dessus de leur sarcophage). Cette statue du mort est appelée d'un mot très significatif : la *représentation*. Pour cette représentation, les imagiers cherchaient la ressemblance la plus exacte, et ils l'obtenaient (au moins au xv^e siècle) grâce au masque qu'ils prenaient sur le défunt tout de suite après sa mort. Les figures des représentations devinrent des masques mortuaires.

Exposées sur le cercueil, à la maison, pendant le convoi, à l'église, elles étaient, à l'image du gisant, les mains jointes. Elles restaient parfois exposées dans l'église après les funérailles, servant de transition entre le mort qu'elles représentaient exactement et l'érection du gisant définitif,

sur la tombe. A Westminster Abbey, elles ont été conservées et on peut encore aujourd'hui les voir, depuis la tête d'Édouard III, mort en 1377, jusqu'à la reine Elizabeth I^{re}. Ces *royal effigies* étaient estimées assez vénérables pour être dignes d'être remplacées. Celle de la reine Elizabeth a été refaite en 1760. Ces statues funéraires de bois et ensuite de cire (xvii^e-xviii^e siècles) restèrent en usage même après qu'elles eurent cessé d'être portées pendant les funérailles. La dernière effigie qui servit à un enterrement est celle du duc et de la duchesse de Buckingham, morts en 1735 et 1793 (celle de la duchesse fut faite de son vivant). Les effigies de cire de Guillaume III et de la reine Marie II, morts l'un en 1702, l'autre en 1694, furent placées à Westminster en 1725 et furent tout de suite très admirées et visitées. Ce n'était d'ailleurs plus des gisants mais, comme la reine Anne, des majestés assises sur leur trône²⁴⁷.

Les représentations eurent une autre postérité qui est restée plus conforme à leurs origines. Les saints ont été exposés, jusqu'à nos jours, dans l'Église romaine, à la vénération des fidèles, sous la forme d'une effigie de bois et de cire, semblable à celles qui étaient du xiv^e au xvii^e siècle portées dans les funérailles princières, et qui montraient le défunt dans l'attitude idéale du gisant reposant, les mains jointes. Elles se proposent de perpétuer l'image fugitive du saint, au moment où il vient de mourir et où il reçoit les derniers honneurs ou les derniers adieux de son entourage.

Un tableau anonyme de la Pinacothèque du Vatican de la fin du xv^e ou du début du xvi^e, montre le tombeau de sainte Barbara. Ce monument cubique serait banal, s'il n'était surmonté par « la représentation au vrai », comme on disait en France vers la même époque, de la sainte, qui cherche à donner par le costume, la couleur, la ressemblance, l'illusion de la réalité. Un luminaire de lampes à huile constitue le troisième et dernier étage de ce monument. La disposition du tombeau s'inspire du cérémonial des funérailles princières²⁴⁸.

Depuis le ^{xvi}^e siècle, au moins, la dévotion des pèlerins ne s'adresse plus seulement aux tombeaux et reliquaires où les restes des saints sont cachés ou enchâssés, mais à une image qui les représente sur leur lit de mort, comme si la vie venait juste de les quitter, donnant l'illusion de l'incorruptibilité. Les églises de Rome sont pleines de ces morts presque vivants, des « représentations » (ce ne sont d'ailleurs pas les seules, il n'y a qu'à voir sainte Thérèse de l'Enfant Jésus à Lisieux).

Les statues de bois ou de cire ont été réservées aux enterrements des princes temporels et spirituels. Les moins grands seigneurs s'en sont toujours passés. Mais quelques usages persistants laissent deviner un besoin d'exposer un portrait du défunt sur son cercueil. En Espagne, où l'on répugnait à enfouir les morts, des cercueils de bois, suspendus aux murs des églises, laissent voir, sur le côté visible, une peinture du défunt en gisant, comme aurait été sa représentation. C'est peut-être le même souvenir qui inspirait à des seigneurs polonais du ^{xvii}^e et du ^{xviii}^e siècle la volonté de reproduire leurs traits sur leur cercueil, portraits visibles seulement pendant les funérailles, et ensuite enfouis sous la terre.

Mais, en vérité, ces cas de persistance de la représentation sont rares. Il n'y avait généralement pas de portraits sur les cercueils, et quand ils existaient ils faisaient partie d'un décor éphémère de circonstance, aussitôt enseveli²⁴⁹.

Le refus de voir le corps mort n'était pas refus de l'individualité physique, mais refus de la mort charnelle du corps : étrange répugnance en pleine époque macabre où on multipliait les images de la décomposition ! Preuve que l'art montre parfois ce que l'homme ne veut pas voir réellement.

Chose curieuse, le mot de représentation a survécu à l'exposition des effigies sur les cercueils : il est resté jusqu'au ^{xvii}^e siècle pour désigner généralement ce que nous appelons aujourd'hui le catafalque.

Ensuite le cercueil nu est devenu l'objet de la même répugnance que le corps nu, et il a fallu, à son tour, le recouvrir et le dissimuler. Pendant le convoi, comme autrefois le corps, le cercueil a été recouvert d'un tissu, le *pallium* ou poêle²⁵⁰. C'était parfois un drap précieux, broché d'or, que le testateur destinait ensuite à servir de chasuble aux prêtres de sa chapelle ; puis ce fut l'ornement noir brodé de motifs macabres, portant les armes du défunt ou de la confrérie, ou encore les initiales du défunt.

Pendant le second Moyen Age, l'usage, sans doute très ancien, mais rare, devint plus fréquent, de présenter le corps à l'église pour un office, comme nous verrons plus loin. C'est alors que le poêle seul ne suffit plus à masquer le cercueil : celui-ci disparut sous un échafaud, réplique de celui qui avait supporté autrefois l'effigie, ou représentation, dans les funérailles princières. Cet échafaud, les testateurs du xv^e au xvii^e siècle l'appelaient également la représentation, ou la chapelle parce qu'il était entouré d'un nombreux luminaire, comme la chapelle d'un saint. Notre mot catafalque pris dans ce sens est beaucoup plus tardif.

On retiendra l'aspect toujours monumental du catafalque. Dès le xiv^e siècle, ses dimensions, quoique encore modestes, dépassent celles du cercueil qu'il surmonte. Illuminé par les cierges et les torches, recouvert de tissus brochés, il frappe déjà l'imagination. Au xvii^e siècle, les jésuites, grands metteurs en scène de l'âge baroque, en feront une énorme machine d'opéra, construite autour d'un thème et d'une action, animée de personnages agités, commentateurs des fins dernières : *castrum doloris*, un véritable château. Mais les dimensions les plus impressionnantes, les intentions les plus appuyées ne changeaient pas le sens du cérémonial. Soyons attentifs à ceci : le temps le plus remarquable de cette histoire n'est pas celui qui a surchargé d'ornements le catafalque, au xvii^e siècle, mais celui qui a inventé de cacher le visage nu sous le linceul, le linceul dans le cercueil et le cercueil sous le catafalque, aux xiii^e-xiv^e siècles. C'est là une évolution considérable dans les usages de la mort. Les prédicateurs macabres, les orateurs de la

Contre-Réforme pourront bien évoquer dans leurs sermons funèbres les réalités hideuses de la mort, ni les uns ni les autres ne feront jamais enlever le décor de théâtre qui cache depuis bien peu de siècles à leurs auditeurs la nudité du cadavre, jadis si familière. Il est devenu inconvenant de montrer trop longtemps le visage des morts, et cependant leur présence est toujours nécessaire, parce qu'ils l'ont voulu dans leurs testaments, parce qu'ils servent à la conversion des vivants. Aussi sont-ils désormais « représentés » par l'appareil symbolique de ce catafalque qui à la fin se substitue au corps comme effacé. C'est lui encore qui tient lieu de corps quand celui-ci est absent, lors des cérémonies d'anniversaire notamment. Un testament de 1559 prévoit que son « bout de l'an » aura lieu, comme le service du jour de son enterrement, « sans rien diminuer, fors que n'y aura que six torches d'une livre et demye la pièce et les quatre cierges de la représentation²⁵¹ ».

La Révolution et les États du XIX^e et du XX^e siècle ont laïcisé le catafalque, mais ils l'ont conservé : l'église a été escamotée, le *castrum doloris* est resté dans les cérémonies publiques, civiles ou militaires. Le catafalque, orné et illuminé, a désormais remplacé à lui seul les plus anciennes images de la mort : l'absoute au lit du mourant, le convoi et le cortège des pleureurs, la mise au tombeau et la dernière absoute.

Les messes d'enterrement

La priorité du catafalque sur les autres images de la mort est due à l'importance exorbitante prise désormais par les cérémonies hautes et basses dont l'église est le lieu. Les rites anciens des funérailles qui se contentaient d'accompagner le corps de son lit à son tombeau, sans autre forme de cérémonie que les deux absoutes de la mort et de la sépulture, furent submergés à partir des XII^e-XIII^e siècles par une quantité fantastique

de messes et services prescrits par les défunts dans leurs testaments. La mort pendant un demi-millénaire, du XII^e au XVIII^e siècle, fut essentiellement occasion de messes. Ce qui devait frapper le visiteur d'une église, alors, était moins le défoncement du sol par les fossoyeurs que la suite ininterrompue de messes dites, le matin, à tous les autels, par des prêtres dont c'était bien souvent le seul revenu, et la présence désormais fréquente aux services du matin et aux offices du soir, du catafalque illuminé.

Le plus souvent, les messes d'intercession commençaient avant la mort, dès le début de l'agonie : « Qu'il leur plaise [aux exécuteurs testamentaires] quand il sera *in agonia mortis*, et s'il est possible, envoyer au monastère des Augustins d'icelle ville de Paris faire dire cinq messes de *quinque plagie* [les cinq plaies du Christ], cinq de *Beata Maria*, cinq de *Cruce* et oultre faire prier Dieu par les religieux dud. monastère pour sad. pauvre âme²⁵² » (1532). « Elle prie ses filles et brues quand elle sera à l'agonie de la mort envoyer en l'église Notre-Dame-de-la-Mercy pour faire dire une messe à l'autel privilégié de lad. église²⁵² » (1648). « Voulant lad. testatrice (...) qu'il soit dict lors de son agonie sept messes en l'honneur de la mort et de la passion de Notre Sauveur²⁵² » (1655). « Désire que lorsqu'elle sera à l'agonie il soit dit à son intention 30 messes aux Pères Carmes Deschaux, 30 aux Pères Augustins du Pont-Neuf, 30 aux Cordeliers, 30 aux Jacobins », c'est-à-dire aux quatre Mendians. On peut penser qu'on tentait ainsi de prendre de vitesse le souverain juge avant qu'il ne soit trop tard (« en même temps que Dieu aura disposé de mon âme²⁵² » – 1650). Mais ces messes d'agonie n'étaient que le début d'une série : « Mil messes le plus tôt qu'il se pourra et qu'il soit même commencé lorsqu'il sera à l'agonie de la mort²⁵² » (1660).

Dans d'autres cas, la célébration de cette série de messes commençait au moment même de la mort, et non avant : « A l'instant de la séparation de son âme d'avec son corps, led. testateur prie sa chère femme (...) de

faire dire et célébrer trois messes en l'honneur de la Sainte Trinité [le choix du nombre trois] aux autels privilégiés de Saint-Médéricq, Sainte-Croix-de-la-Bretonnerie et des Blancs-Manteaux, la première de Saint-Esprit, la seconde de *Beata* et la troisième de *Requiem*, pour la rémission de ses péchés et le salut de sa pauvre âme²⁵² » (1646). Dans ce cas, le nombre des messes était limité à trois par église, du fait qu'elles devaient être dites à l'autel privilégié. D'habitude, les testateurs cherchaient plutôt un effet d'accumulation. Il arrivait que le nombre ne soit pas fixé à l'avance : on ferait pour le mieux, et le maximum : « Que le jour de son enterrement soit dit et célébré à son intention en l'église Saint-Médéricq autant de messes de Requiem que se trouvera et se présentera de prestres à la sacristie de l'église²⁵² » (1652). A partir du jour du décès « toutes les messes et prières dud. couvent [des Minimes où son frère était moine] qu'ils auront libres seront dites à l'intention et pour le repos de l'âme dud. testateur²⁵² » (1641).

Le plus souvent on prévoyait 30, 100, 1 000 messes : trente messes ou le grégorien, en souvenir de son lointain fondateur, le pape de la mort, Grégoire le Grand, on disait aussi « un trentin de saint Grégoire ». « Sitôt que mon corps sera en terre qu'il soit dit 33 messes basses [l'âge du Christ] », trois par jours ; 3 de la Nativité, 3 de la Circoncision, 3 de la Passion, 3 de l'Ascension, 3 de la Pentecôte, 3 de la Trinité, *etc.* « Le plus tost qu'il se pourra²⁵² », précaution qui s'adresse à la fois au Souverain Juge et au clergé de la paroisse, suspect de négligence (1606).

Cent messes : « Le jour de son décès ou le lendemain dans deux églises », soit cinquante messes par jour et par église (1667). « Le jour du décès s'il se peut ou le lendemain [en raison de l'encombrement des églises], un grégorien de 33 messes, et outre cens messes de *Requiem*, le plus tôt qu'il se pourra²⁵² » (1650).

Le même testateur pouvait prévoir plusieurs séries de 100 messes chacune, l'une aux Capucins, l'autre aux Cordeliers, *etc.* Un testateur de

1780²⁵² prescrivait encore 310 messes concentrées le jour de son enterrement et le lendemain.

Mille était un nombre usuel ; « que le jour de mon obsèque et le lendemain [on est en 1394, on retrouvera le même souci d'accumulation en 1780] on face dire et célébrer mil messes par pauvres chapelains [prêtres qui vivent des revenus de chapelles, c'est-à-dire de fondations pieuses, en général funéraires] et qu'on les quière par les églises de Paris [500 messes par jour !] et que à chacun chapelain soit baillé pour sa messe II solz²⁵² ». On arrive dans certains cas rares à 10 000 messes, par exemple pour Simon Colbert, conseiller clerc au parlement de Paris en 1650²⁵².

Il y avait enfin l'annuel, soit 360 messes, dont la répartition donne bien l'idée des deux soucis contradictoires du testateur : un souci de continuité qui le conduisait à étaler les messes dans le temps, un souci d'accumulation qui poussait à les regrouper dans le moins de temps possible. Certains annuels s'étaient sur une année, d'autres étaient plus concentrés dans le temps : « Qu'il soit achevé dès les trois premiers mois de son décès²⁵². » Le testateur précisait qu'il devait être dit par « quatre prêtres par chacun jour » ($4 \times 90 = 360$).

Cette durée de trois mois paraît bien un délai usuel. Un autre testateur de 1661 demande trois annuels de messes « pendant les trois premiers mois, savoir douze messes par jour dans deux couvents où ses filles sont religieuses²⁵² ». Un autre encore demande qu'il soit chanté « au plus prochain autel de ma sépulture²⁵² » (1418).

Les grégoriens étaient aussi répartis : 33 dans la huitaine²⁵² (1628), 3 par jour (1606), ou encore selon une comptabilité plus compliquée (1582) : 5 messes pendant quatre jours (20) et 13 le cinquième jour, ce qui fait bien un total de 33. On peut dire que la bonne mesure habituelle était le grégorien et un cent de messes – et très souvent, en plus, un annuel²⁵².

Le service à l'église le jour de l'enterrement

Ainsi, chaque fois qu'une vie parvenait à son terme, une suite régulière de messes basses commençait, soit au début de l'agonie, soit incontinent après le décès, et elle durait pendant des jours, des semaines, des mois, une année. Ces messes se succédaient sans rapport avec les rites des funérailles. Ceux-ci se sont alors, de leur côté, développés sous le nom de *service*. Les anciennes liturgies prévoyaient bien une messe solennelle (la messe de Requiem dans la liturgie romaine) qui précéderait la sépulture, mais cette pratique a sans doute été en fait réservée aux clercs et à quelques grands laïques. L'usage commun n'imposait aucune cérémonie à l'église avant l'absoute de la mise au tombeau. A partir du XIII^e siècle, l'usage change. Le jour de l'enterrement, presque toujours le lendemain du décès, on prend l'habitude de célébrer un service qui se termine sur la fosse par une dernière absoute. Jusqu'au XVI^e siècle encore, le service n'est pas lié à la présence du corps qui n'arrive que pour l'inhumation. Toutefois, l'habitude devient plus fréquente, chez les testateurs, de demander que le corps soit porté à l'église, le jour de l'enterrement. Au XVII^e siècle, la présence du corps est devenue la règle. L'importance prise par le service avec ou sans le corps explique le rôle pris par la « représentation » dans le cérémonial de la mort de la fin du Moyen Age jusqu'à nos jours.

Le service solennel au grand autel n'arrêtait pas la célébration des messes qui se succédaient hâtivement aux autres autels de l'église aux mêmes intentions. Tel testateur demandait cent messes « aussitôt mon décès, scavoir à toutes les chapelles de St-Pierre-aux-boeufs, durant le service qu'on mettra mon corps en terre, et le surplus aux jours suivants sans intervalle²⁵³ » (1658).

Pratique constante qu'on retrouve en 1812, dans un testament sans doute retardataire et insolite : « Je désire que dans la matinée de mon

enterrement il soit dit six messes d'heure en heure²⁵³. »

L'entrée du corps dans l'église se fait souvent au chant du *Salve Regina* ou du *Vexilla Regis* : « Sitôt son corps sera entré en lad. église de la Madeleine, si c'est au matin auparavant que commencera la dernière messe, et si c'est de relevée auparavant que commencera vespres des morts, il soit chanté dévotement *Salve Regina* avec les versets et oraisons acoustumés²⁵³. » Si l'enterrement a lieu l'après-midi, il n'y a pas de messe et le service se réduit aux vigiles des trépassés.

Ce testateur de 1545²⁵³ ordonne que son corps arrive en procession à la Sainte-Chapelle où il sera enterré : le porte-croix en tête, entouré de deux porte-cierge, ensuite le cercueil entouré de quatre porte-cierge, et suivi d'une procession de douze autres cierges. A l'arrivée dans l'église, les douze cierges du convoi seront placés, six sur l'autel, six devant les reliques. C'était l'usage à la Sainte-Chapelle. « Et demeureront lesd. 12 cierges allumez à leurs dites places durant les vigiles, et à la fin d'icelles vigiles, seront levez desd. places *pour conduire le corps jusques à ce qu'il soit mis en sa sépulture*, et après seront lesd. cierges reportez en leurs places devant les saintes reliques et sur le grand autel pour servir allumez durant le reste du service, c'est assavoir laudes, anthienne *Salva nos*, reommendaces, procession [de l'offrande] et messe de *Requiem*. Item veult et ordonne led. testateur que durant icelle anthienne *Salva nos* et messe de *Requiem* soient allumez en hault devant les saintes reliques six pointes de cire, et autant sur l'ostel aux deux côtés du chef de M^{gr} saint Louis et une pour porter à l'offrande, attachée à icelle une pièce d'argent blanc avec un pain honeste et un pot de vin ainsi qu'on a accoustumé faire au service d'un trépassé. » Ici l'enterrement avait lieu au milieu des Heures, entre les vigiles et les laudes qui étaient suivies d'une messe de *Requiem*.

Dans ce cas, il n'y avait qu'une messe. De même en 1520²⁵³ : « Si la commodité le permet, le corps sera posé à l'église durant que l'on célébrera la messe des morts, fin de laquelle il sera inhumé aux lieux

préparés avec les solennités et recommandaces accoustumées en l'Église catholique. » En fait l'usage n'était pas fixé. Tantôt il n'y avait qu'une messe, tantôt, et ce fut longtemps le cas le plus fréquent, il y en avait plusieurs, en général trois.

En 1559, le service d'un prêtre, curé de Saint-Pierre-des-Arcis, se déroule selon une ordonnance un peu différente²⁵³ : « Que mon service soit complet et hautement dict [chanté] et que 1) les vigilles soient chantées à neuf psalmes et neuf leçons selon la notte de l'office des Trépassiez, 2) laudes, recommandaces [comme dans le cas précédent, mais la sépulture n'a pas encore lieu], 3) quatre grand'messes [dans le cas précédent il n'y en avait qu'une ; au xvi^e siècle, l'usage en voulait trois]. Une haute messe du benoît Saint Esperit, la seconde de Notre-Dame, la troisième des Anges [celle-ci n'est pas usuelle, et le testateur l'a ajoutée], la quatrième des Trépassiez avec la prose des Trépassiez. 4) En fin dud. service *Libera me Domine, De profundis*, puis après le *Salve Regina* [chanté deux fois, une fois au début, à l'entrée du corps, et une autre fois à la fin], versets et oraisons acoustumés [c'est l'absoute suivie de l'inhumation]. »

Au début du xvii^e siècle, l'usage s'était fixé sur le cérémonial ; ainsi un chanoine parisien indique par un testament de 1612²⁵³ :

1. « Que le *jour de mon décès* soit dit un service, à scavoir vespres, vigilles à 9 leçons ; à la fin d'icelles leçons, le *Libera* entier, puis les laudes des Trépassiez. » C'est l'office des morts, récité à l'église. On notera le déplacement de la maison à l'église (ou sa répétition à l'église, plus solennellement, avec un luminaire plus riche).

2. « *Lendemain matin* [toujours hors de la présence du corps] seront célébrées et chantées les deux messes hautes du Saint Esperit et de *Beata*. »

3. Les recommandaces.

4. L'arrivée du convoi à Notre-Dame. L'arrêt dans l'église devant l'image du Crucifix et le chant du « verset entier *Creator omnium rerum*

(...) ». Dans ce cas particulier, la cérémonie s'arrêtera là, parce que le chanoine veut être enterré dans une autre église voisine, Saint-Denys-du-Pas.

5. « Durant la récitation du *Libera* [comme une absoute] mon corps sera porté en l'église Saint-Denys-du-Pas pour être présent durant la dernière messe », la messe *pro defunctis*. Celle-ci suivait les deux autres messes prévues au paragraphe 2 et le corps devait donc arriver entre la deuxième (*de beata*) et la troisième (*requiem*) messe du service.

6. *L'absoute et la sépulture* : « ladite messe finie, chantant le respond et verset du *Domine non secundum peccata nostra*, le psalme *Miserere mei Deus*, puis le *De profundis* en musique, les prières et oraisons accoutumées, mon corps sera porté au lieu de ma sépulture ». Il est aussi prévu que le service ne puisse se faire le matin : « Sy mon convoi et enterrement ne peult être faict le matin et qu'il soyt nécessaire de le faire après complies, mes confrères de S. Denis diront à une heure après midi vigiles et laudes, puis après complies mon convoy et enterrement comme dessus. »

Combien d'autres testaments prescrivent leurs services sur ce modèle de trois messes²⁵³. On peut admettre que le corps arrive généralement entre la deuxième messe de *Beata* et la troisième de *Requiem*. « A la dernière desquelles sera faite l'offrande d'un pain, vin et argent » (l'offrande est d'ailleurs restée jusqu'à nos jours en usage dans la France méridionale). Le corps est ensuite enterré au chant du *Libera* et de *Salve Regina*. Une première absoute. « Sitôt que son corps sera enterré, qu'il soit dit 33 messes et à la fin de chacune des messes yront les prestres qui les célébreront jetter de l'eau bénite sur la fosse de lad. testatrice et diront un *Salve Regina*, *De profundis* et oraisons acoustumées. » D'autres absoutes.

Le rituel de 1614 s'est proposé de simplifier la liturgie des funérailles²⁵⁴. L'office des morts a perdu de son importance et le service est limité à une seule messe, celle de *Requiem*, les deux autres, du Saint

Esprit et de Notre Dame étant abandonnées. Il en était déjà ainsi parfois au ^{xvi}^e siècle, mais pendant toute la première moitié du ^{xvii}^e siècle, bien des testateurs restèrent fidèles au trio traditionnel, ainsi qu'aux vigiles, recommandaces, laudes.

A la fin du ^{xvii}^e siècle, l'usage établit définitivement « qu'il soit dict une messe haute, son corps présent ». Mais quel que soit le nombre des messes, des recommandaces, des psaumes, il faut constater la priorité donnée au service, c'est-à-dire à la messe entre toutes les autres messes, dite en présence du corps et précédant immédiatement la sépulture. On est frappé, à la lecture des testaments, par l'effacement relatif de l'absoute et de la cérémonie de la mise au tombeau. L'acte principal des funérailles se passe désormais à l'église quand, devant la représentation illuminée, se succèdent les hautes messes du service et les messes basses d'intercession.

Les services au cours des jours qui suivent l'enterrement

Le service du jour de l'enterrement était répété plusieurs fois, non plus le corps présent mais devant la représentation et il comprenait chaque fois une absoute sur la fosse. Un testament de 1628²⁵⁵ d'un vigneron de Montreuil prévoit le service du jour de l'enterrement, avec laudes, recommandaces, trois hautes messes et *Libera*.

Le même service recommencera le lendemain de l'enterrement, avec aussi « *Libera* et *De profundis* sur sa fosse ».

Un testataire de 1644²⁵⁵ stipule : « Les trois jours subséquents [de son trépas] trois services, à chacun d'eulx vigiles, trois messes... Un autre service le jour de l'octave. » Le service de l'octave était habituel comme celui de l'anniversaire, dit le bout de l'an. Il comprenait l'office

des morts, les hautes messes, l'absoute avec aspersion d'eau bénite sur la fosse, *De profundis*, *Libera*, oraisons « acoustumées », *Salve Regina*. A l'occasion du bout de l'an, comme le jour de l'enterrement, les pauvres recevaient une distribution d'aumônes. Toujours pressés, certains testateurs avançaient la date de leur anniversaire. « Bout de l'an que veulx qui se fasse dans trois jours après mon décès²⁵⁵ » (1600).

Avec le bout de l'an et les annuels, se terminait le cycle des messes commandées d'avance et payées sur-le-champ, « messes au détail », selon le mot de M. Vovelle²⁵⁶.

Un nouveau cycle commençait ensuite, perpétuel celui-là ; les messes de fondation. Le testateur léguait alors à la fabrique ou au couvent ou à l'hôpital ou à la confrérie, soit une terre (maison, champs, vigne), soit un capital en espèces, soit le revenu d'un capital placé en rentes ou d'un commerce (une échoppe au Palais), à charge pour l'église ou le couvent ou la communauté hospitalière de faire célébrer à perpétuité les offices et messes demandés avec précision.

La chapelle (en anglais *chantry*) est l'un des types de fondation les plus anciens, les plus significatifs et les plus riches d'interprétations historiennes. Ce testament de 1399²⁵⁷ nous permet de bien analyser le phénomène : « Je veulx et ordonne que la chapelle que j'ay fait commencer à édifier en l'église S. Ypolite de Beauvais soit parfaite et achevée [le testateur parle bien de la construction : sans doute une chapelle latérale, édifiée entre les contreforts de la nef, comme il y en eut beaucoup au XIV^e siècle, comme il n'y en avait pas auparavant, sauf dans le déambulatoire et le bras du transept au XIII^e siècle. Le changement est important], bien et convenablement garnie de livres, calices et avec ornements pour faire le service et autres choses nécessaires à lad. chapelle [des livres légués par certains testateurs étaient enchaînés dans la chapelle]. » Mais le mot chapelle avait deux sens, l'un que nous venons de rencontrer, d'édifice physique, l'autre de fondation de messes : « Item que lad. chapelle soit fondée de LX livres

par.¹ de rente (...) desquels LX lp il y en aura L lp. pour le chapelain qui sera ordené pour lad. chapelle desservir [beaucoup de prêtres non bénéficiaires vivaient de revenus de cette sorte ; au xvii^e siècle, on les appelait les « prêtres habitués »]. Lequel chapelain sera tenu de dire messe chascun jour en lad. chapelle pour prier pour les âmes de moy, de mon père, de ma mère, de mes frères et sœurs et de mes autres amis et bienfaiteurs. Et les autres 10 lp seront pour soustenir la chapelle [sans doute le luminaire, les vêtements liturgiques et leur entretien...] (...). Item veux et ordonne que lad. chapelle soit à ma présentation, de mes hoirs, successeurs et ayant cause. » Dans cet autre testament de 1416, le seul sens retenu est celui d'une fondation perpétuelle de messes : « Je veuil et ordonne une chapelle estre fondée en lad. église parrochiale et prieuré de S. Didier (...) de cent lp de rente annuelle et perpétuelle (...) par tele condicion que deux religieux de l'abbaye S. Florent (...) seront tenus de dire ou faire dire chascun jour perpétuellement, c'est ascavoir le dimanche messe du jour, le mardi et le jeudi, messe de S. Esperit, le lundi, le mercredi et le vendredi, messe des morts et le samedi messe de l'Annonciation, lesquelles messes seront dictes en lad. chapelle pour le salut et remède des âmes de mon très redoutable seigneur et mary, de mon très cher et bien amé filz, et avecque ce, ung anniversaire solennel chacun an (...) auquel 13^e jour dessus dict mon très redoutable seigneur (...) ala de vie à trespas. »

Pendant tout le xvi^e siècle et la première moitié du xvii^e, des testateurs fondent toujours des chapelles ou entretiennent les chapelles fondées par leurs parents. En 1612²⁵⁷, Jean Sablez, seigneur de Noyers, maître ordinaire en la Chambre des comptes, dit dans son testament qu'il a une chapelle (« en ma chapelle ») à l'église de Noyers, lieu dont il est seigneur ; sa femme y est déjà enterrée et il demande d'y être inhumé. Cette chapelle est donc non seulement le lieu consacré à la célébration de messes de fondation, mais encore le lieu de la sépulture. Le testateur souhaite transférer dans la chapelle de sa seigneurie de Noyers la

chapelle de sa mère, c'est-à-dire les messes de fondation de sa mère : « Item je veulx que la messe de fondation que feu mademoiselle ma mère a ordonnée par son testament estre célébrée en l'église S. Gervais et Protais à Gisors *en la chapelle qu'elle y a*, y soit célébrée pendant trente ans depuis le jour de son decedz, et les temps après, elle soit célébrée aud. lieu ou en l'église N. D. de Noyers *en ma chapelle*, à perpétuité, au choix et option de mes héritiers et à leur plus grande commodité et salut et par eux payée chacun an, si je n'y ai pourveu de mon vivant. » Bien des testateurs et des héritiers tardaient peut-être à exécuter les engagements pris !

Aux messes habituelles du matin le seigneur de Noyers ajoute une prière du soir : « Item je fonde pour le salut de mon âme et celui de ma femme un *Salve Regina* et oraison à l'honneur de Dieu et de la Vierge Marie estre dit, célébré et chanté dans ma chapelle basse (?) en l'église N.-D. de Noyers une heure avant soleil coucher, aux mesme jours qu'ils seront décédés. »

Au ^{xv}^e siècle, fonder une chapelle signifie la construire matériellement et y faire dire chaque jour une messe par un prêtre attitré.

Au ^{xvii}^e siècle, l'expression désigne toujours des messes quotidiennes, sans préciser nécessairement la nomination du chapelain. Mais de plus en plus, elle signifie lieu de sépulture²⁵⁸.

Bien entendu, la chapelle, qui équivalait à une messe basse par jour, plus une haute messe le jour de l'*obit*, n'était pas la fondation la plus répandue. Le minimum admis était le service anniversaire, l'*obit*. Fréquentes étaient ces fondations d'importance moyenne, comme celle de ce vigneron de Montreuil en 1628²⁵⁹ : 6 messes de Requiem par an, le jour de la Toussaint, le jour de Noël, le jour de la Chandeleur, le jour de Pâques, le jour de Pentecôte, le jour de Notre Dame de la Miséricorde. Plus, « que soit dit en icelle église aussi à perpétuité, tous les jours (?) à l'issue des Vespres, la Passion de Notre Seigneur devant l'Image de Notre

Dame, laquelle Passion sera sonnée pendant qu'elle se dira. Et pour ce faire a led. testateur donné et légué à lad. église de Montreuil la somme de 400 livres qui seront mises à constitution de rente par led. marguillier au profit de l'œuvre et fabrique de lad. église... »

Les fondations de charité. Leur publicité

A ces fondations de messes, très nombreuses, il faut ajouter les fondations de charité : don à un hôpital pour un lit, pour l'entretien ou la dot d'une pauvre fille, à charge de célébrer un *obit*²⁶⁰. Les donations aux abbayes et couvents, aux collèges, étaient fréquentes et élevées aux XII^e-XIII^e siècles. Il est possible qu'après un état stationnaire, voire un léger déclin, elles aient remonté au XVII^e siècle, ce qui expliquerait le développement à cette époque des établissements de charité et des hôpitaux. Voici, entre bien d'autres, deux exemples de fondation : le premier, dans la région parisienne, en 1667, d'une petite école de filles²⁶¹ : « Je donne et lègue à perpétuité par chacun an à la S. Martin 100 livres de rente pour estre données à une femme ou une fille capable d'instruire les filles du village de Puteaux à lire et apprendre leur catéchisme. Laquelle sera choysie par mon exécuteur testamentaire sa vie durant, et après son décès, par les vicaires, marguilliers, et principaux habitants du village » ; le second, à Toulouse, en 1678, d'une sorte de béguinage : « Je veux qu'après la mort de mon héritier, le curé du Taur aye l'usage et jouissance de ma maison, sa vie durant, et après lui je veux qu'elle soit habitée par 5 pauvres filles ou veuves à l'honneur des 5 playes de NSJC (...), choisies par Messieurs les recteurs du Taur successivement à perpétuité, assistés de Messieurs les premier baille ou officiers des confréries du S. Sacrement, de N. D. du Suffrage, de S. Anne et de l'œuvre. » On voyait loin, car la fondation du béguinage devait

attendre la mort de l'héritier, puis celle du curé du Taur. Mais on engageait sans sourciller un temps qu'on imaginait inchangé, comme un présent indéfiniment allongé.

Depuis les ^{xiii}^e-^{xiv}^e siècles, et jusqu'au ^{xviii}^e, les testateurs ont été obsédés par la crainte que le clergé, les fabriques, les destinataires de leurs dons ne s'acquittent pas exactement de leurs obligations. Aussi affichaient-ils publiquement dans l'église les termes du contrat, le don qu'ils avaient fait, et le détail très précis des messes, services, prières dus. « Item volt et ordene qu'il soit fait un tableau de cuivre auquel sera escript son nom, le surnom, le tiltre dud. testateur, le jour et an de son trépasement et la messe qui perpétuellement sera dicte pour les âmes de ses feux père et mère, amis, parens et bienfaiteurs en lad. église²⁶¹ » (1400) ; « ordonne qu'il soit mys ung tableau d'ayrin portant la fondation de feu monsieur St. Jehan mon premier mary au plus prochain lieu où il est enterré et la myenne s'il plait aux dames des Filles-Dieu l'accepter suivant l'article portant le somme de III^eLl. que leur ay donné pour un service a perpétuité chacun an le jour de mon décès²⁶¹ » (1560).

Les tableaux de fondation sont très fréquents jusqu'au ^{xvii}^e siècle. Ils tinrent lieu de tombeaux, c'est pourquoi je les étudierai avec plus de détails au chapitre suivant, sous le nom de « tombeaux d'âmes ».

Il y avait deux autres moyens que la plaque murale de fondation, de rappeler les intentions du fondateur. L'un était l'association aux prières du prône – dont nous avons vu l'importance sentimentale au début de ce chapitre : « Lorsque lesd. 6 messes se diront lesd. marguilliers seront tenus de le faire dire au prosne de lad. église²⁶¹ » (1628).

L'autre était l'inscription à un registre tenu, sur le modèle des obituaires, par le curé et qui l'engageait. Il portait le nom suggestif de *marteloyge*, « et que ce soit [cette fondation] enregistré au marteloyge de lad. église ou prieuré *pour souvenance*²⁶¹ », dit un testateur de 1416.

Le musée de Cavaillon conserve une série de « donatifs », c'est-à-dire de « tableaux » de bois peints (et non pas de pierre ou de métal) de 1622

jusqu'au milieu du ^{xix}^e siècle. Ils proviennent de l'ancien hôpital, dans la chapelle duquel se trouve le musée. Chaque donatif comporte le nom du donateur et le montant de la donation. A cette série est joint ce qui ressemble bien à un marteloyge, un calendrier de style du ^{xviii}^e siècle, en deux tableaux (chacun représentant six mois), où est indiqué, en regard de chaque jour, le nom du bienfaiteur retenu. Les prêtres devaient le consulter quotidiennement à la sacristie avant de dire leur messe.

Ces fondations, nous l'avons déjà dit, représentaient un capital considérable, détourné des activités économiques et consacré au salut des âmes, à la perpétuation du souvenir, et aussi à la charité et à l'assistance. Elles assuraient tant bien que mal un service aujourd'hui dévolu à l'État.

Cette pratique est presque constante du ^{xii}^e au ^{xviii}^e siècle, à ceci près que l'excès de libéralités des donateurs du ^{xii}^e siècle ne se retrouve plus chez les testateurs du ^{xvii}^e siècle plus équilibrés, plus raisonnables, et surtout plus respectueux des droits de leurs héritiers. Mais le fond de volonté, d'intention, reste le même.

En revanche, une mutation apparaît vers 1740-1760, que Michel Vovelle a analysée avec toute la finesse désirable²⁶². « Fin des messes de fondation, qui deviennent plus rares, remplacées par des “messes au détail” » : « les testateurs, même les plus riches, ont préféré monnayer en centaines, voire en milliers de messes assurées [les communautés religieuses, écrasées d'obligations, obtenaient de l'autorité ecclésiastique une “réduction” de messes, sorte de “banqueroute spirituelle”], l'éternité virtuelle, mais illusoire, des services perpétuels que leurs ancêtres avaient fondés. »

Laissons de côté les motivations profondes de ce très important phénomène. Il marque un point final à la longue histoire commencée aux ^{xii}^e-^{xiii}^e siècles et qui nous a menés de la mise au tombeau du corps découvert, aux accumulations de messes et de services et à l'occultation du corps au fond du cercueil et du catafalque.

Les confréries

Tous ces changements ont abouti à reléguer au second rang les familiers laïques du défunt, à donner la première place aux ecclésiastiques, prêtres, moines, ou à ces représentants de Dieu que sont les pauvres. L'adieu des vivants autour du tombeau est occulté, sinon remplacé, par une masse de messes et de prières à l'autel, *une cléricisation de la mort*. Or, c'est à la même époque, à partir du ^{xiv}^e siècle, que des associations de laïcs se forment afin d'aider les prêtres et les moines dans le service des morts.

Nous avons vu que des affiliations de bienfaiteurs laïques s'associent à des couvents pour profiter des prières longtemps réservées aux moines. Elles n'ont jamais cessé, comme le montre ce testament de 1667²⁶³ : Ordonne « après mon décès arrivé, d'en vouloir donner avis aux vénérables Pères chartreux de Paris et leur envoyer les lettres de filiation et participation que j'ay obtenu [sans aucun doute moyennant finances] du R. P. général de la Grande Chartreuse pour nostre famille, à ce qu'il leur plaise faire les prières acoustumées en leur maison et en donner avis aux autres maisons pour le salut et repos de mon âme [comme au temps des "rouleaux des morts"] ayant grande confiance en la prière des personnes aussi saintes et que j'ay aimées d'un amour cordial pendant ma vie ».

Mais les confréries du ^{xiv}^e au ^{xviii}^e siècle différaient autant des tiers-ordres ou des affiliations monastiques que des confréries de métiers et des bureaux de gestion que M. Agulhon a appelés les confréries-institutions. Le fait est, cependant, que toutes les associations

fonctionnelles des derniers siècles de l'Ancien Régime ont une sorte de double religieux, qui est une confrérie.

Les confréries, qui ont servi de modèle à toutes les formes nouvelles de piété (dévotion au Saint-Sacrement par exemple), sont des sociétés de laïcs volontaires. Comme l'a écrit M. Agulhon²⁶⁴, « des sociétés dont nul n'est membre par sa fonction, par son âge ou par son métier, mais seulement parce qu'il l'a voulu ». Présidées et administrées par des laïcs (même si quelques ecclésiastiques en font parfois partie à titre personnel), elles s'opposent au monde des clercs, et leur importance dans les choses de la mort peut paraître contredire ce qui a été dit plus haut de la colonisation ecclésiastique de la mort. Une revanche des laïcs ? Ou bien, plutôt, un mimétisme clérical de laïcs sous la cagoule des pénitents ? Les confréries sont consacrées aux œuvres de miséricorde, d'où le nom de « charités » qu'elles portent dans le nord et l'ouest de la France. Leur programme est affiché en détail sur les retables des autels des chapelles qu'elles possédaient dans les églises paroissiales ou ailleurs et dont beaucoup nous ont été conservés. Leur analyse est très significative tant par les éléments empruntés à la tradition scripturaire que par celui, nouveau, qu'elles ont ajouté et qui, justement, concerne la mort.

L'iconographie des Œuvres de Miséricorde provient de la parabole du Jugement dernier dans Matthieu 25, source principale, nous l'avons vu (chapitre 3), de l'eschatologie du second Moyen Âge. « Quand le Fils de l'Homme viendra dans sa majesté siéger sur son trône au milieu des nations rassemblées, il séparera les brebis des boucs. » Aux brebis placées à sa droite, le roi dira : « Venez, les Brebis de mon Père, prenez possession du royaume qui a été préparé pour vous depuis l'origine du Monde. J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger (*hospes*) et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier (*in carcere*) et vous êtes venus me voir » (25, 35-37). Les

premières représentations du Jugement dernier avaient passé sous silence ces scènes émouvantes, tant l'iconographie était encore portée par le grand souffle de la fin des temps. Les confréries vont les détacher de la vaste fresque eschatologique et les organiser à part, en une suite de scènes familières où les mendiants reçoivent du pain, du vin, des vêtements, où les pèlerins vagabonds sont hébergés, soignés et visités dans les hospices. Parmi les misérables ainsi secourus, on reconnaît le Christ. L'artiste n'a pourtant pas osé mettre le Christ derrière les barreaux des prisons, ou dans les salles de torture. Mais si la promiscuité des condamnés lui est épargnée, il est toujours présent, à côté de l'honnête homme qui donne une pièce au bourreau pour adoucir la question, ou qui donne à boire et à manger aux condamnés au pilori. Ces images vivantes et pittoresques, on les voyait sur les retables d'autels, sur les vitraux des chapelles. Aucune iconographie ne fut plus populaire²⁶⁵.

Les œuvres de miséricorde de Matthieu 25 étaient au nombre de six. Or, voici que dans les représentations des confréries de la fin du Moyen Age, elles s'accroissent d'une unité nouvelle, et celle-ci devait tenir au cœur des hommes pour qu'on l'ajoutât ainsi au texte sacré : *mortuus sepellitur*. Enterrer les morts est mis au même niveau de charité que nourrir les affamés, loger les pèlerins, vêtir ceux qui sont nus, visiter les malades et les prisonniers. L'Évangile est pourtant très discret à l'égard des rites funéraires. Quand Jésus rencontre des cortèges de pleureuses qui portent les morts hors du village au son des flûtes, il n'en dit rien. Il a même laissé tomber cette phrase énigmatique qu'on pourrait bien interpréter comme une condamnation des pompes funèbres : « Laisser les morts enterrer les morts. » Tout se passe comme si le second Moyen Age avait réintégré le service des morts dans un Évangile dont il supportait mal le silence à ce sujet.

Le *mortuus sepellitur* est encore absent de la liste des œuvres de miséricorde dans le *Speculum Ecclesiae* d'Honorius d'Autun²⁶⁵. Il est

mentionné dans le *Rationale divinorum officiorum* du liturgiste et théologien Jean Beleth. Son apparition dans l'iconographie est contemporaine des confréries : on le trouve au ^{xiv}^e siècle sur les bas-reliefs de Giotto du Campanile de Florence. A partir du ^{xv}^e siècle, sa représentation est devenue banale.

C'est que, parmi toutes les œuvres de miséricorde, le service des morts est devenu le but principal des confréries. Leurs saints protecteurs sont souvent choisis parmi les saints prophylactiques, protecteurs contre la peste et les épidémies : saint Sébastien, saint Roch, saint Gond.

La confrérie répond à trois motifs. Le premier est une assurance sur l'au-delà : les défunts sont assurés des prières de leurs confrères, ils sont souvent enterrés dans le caveau de la confrérie, sous le sol de la chapelle où ont lieu les services pour le repos de leur âme. Le poêle (*pallium*) de la confrérie recouvre la bière, et les confrères participent au convoi à côté du clergé et des quatre Mendiants (ou à leur place). La confrérie maintiendra dans l'avenir les services et prières que la fabrique ou les couvents sont soupçonnés de négliger et d'oublier.

Le second motif est l'assistance aux pauvres, que leur indigence prive de tout moyen matériel de se concilier les intercesseurs spirituels. La sensibilité du temps ne s'émeut guère des grandes mortalités, mais elle ne tolère pas que les morts soient abandonnés sans prière. Dans les communautés rurales, même les pauvres étaient assurés de la présence des voisins et amis à leur convoi, selon les très anciens usages. Mais dans les villes, dont l'essor fut si grand au second Moyen Age, le pauvre ou l'isolé (c'est la même chose) ne disposait plus, dans les liturgies de la mort, ni de l'ancienne solidarité du groupe, conservée à la campagne, ni de la nouvelle assistance des dispensateurs d'indulgences et de mérites, prêtres, moines, et pauvres de la paroisse (un « ordre » de pauvres, différent du misérable solitaire). Il était enfoui là où il mourait, pas toujours en terre d'église, du moins avant le ^{xvi}^e siècle. C'est pourquoi les confréries se chargèrent de l'ensevelir avec leurs prières. A Rome, la

confrérie *della Orazione e della Morte* a été fondée en 1560 dans le but d'enterrer dans le cimetière de leur chapelle les cadavres découverts dans la campagne ou repêchés dans le Tibre. Les confrères se substituaient donc à la fortune inexistante du défunt.

En France, la compagnie du Saint-Sacrement, en 1633, se préoccupa, non plus seulement de l'enterrement des pauvres, mais de leur assistance au moment de leur mort : « Elle souhaita de les faire aider à la mort plus exactement qu'ils n'avaient coutume de l'être. » Cela se passait, bien entendu, dans les grandes villes. Certes, auparavant, les pauvres recevaient-ils bien les derniers sacrements, mais la compagnie estimait que ce n'était pas suffisant : « Elle sut que, depuis que tous les mendiants avaient reçu l'extrême-onction, personne ne se donnait plus la peine de les aider devant l'agonie et qu'on les laissait mourir sans leur dire le moindre mot de consolation. Cet avis la toucha de voir ces pauvres si abandonnés dans un temps où ils avaient si grand besoin d'assistance spirituelle. » Sans doute n'étaient-ils pas abandonnés à la solitude ; ils avaient encore des amis charnels, mais pas d'amis spirituels. « Aussi elle députa [la compagnie] des confrères pour en conférer avec les curés des paroisses où le plus grand nombre de mendiants se retiraient. Mais on ne voit pas que cette bonne volonté ait été suivie de grands succès²⁶⁶. »

Enfin, la troisième raison d'être de la confrérie était d'assurer le service des pompes funèbres de la paroisse. Dans beaucoup d'endroits, les fabriques leur ont abandonné l'organisation des obsèques et en particulier du convoi : « Les confréries de pénitents étaient donc chargées, sous l'Ancien Régime, en fait sinon en droit, d'une véritable fonction publique (...). Après [leur disparition] (...), on sera parfois embarrassé pour assurer le service des pompes funèbres. Cet embarras sera même un des principaux arguments que mettront en avant, sous le Consulat, les partisans du rétablissement des confréries²⁶⁷ » (M. Agulhon). En Normandie, selon M. Bée, les charités continuent encore

aujourd'hui à remplir leur mission traditionnelle et les municipalités leur ont conservé jusqu'à nos jours le monopole des pompes funèbres.

Ainsi les confréries sont-elles devenues très tôt, et sont-elles restées très longtemps, des institutions de la mort. Leur développement au XIV^e siècle est lié aux changements qui ont alors donné aux funérailles et aux services pour les défunts le caractère de solennités religieuses et d'événements ecclésiastiques. Et pourtant, l'image de la mort que les tableaux de confréries ont conservée n'est pas celle du service à l'église, le corps présent mais enfermé dans la « représentation ». C'est au contraire la scène très ancienne de la mise au tombeau : les confrères portent le mort quelquefois dans un cercueil, quelquefois simplement cousu dans un suaire (une « serpillière »), avec la croix, l'eau bénite, et le mènent à la fosse d'un charnier.

Sans doute est-ce parce que ces tableaux montrent un enterrement de charité, celui d'un pauvre, que celui-ci n'est pas présenté à l'église : la mise au tombeau n'est plus dissimulée pour lui par toutes les cérémonies religieuses qui la masquaient ailleurs. Le convoi, tel qu'il était assuré par les confrères, se confondait avec l'inhumation.

Dans la conception des confréries, l'image du tombeau, de la mise en terre, a gardé une importance qu'elle avait perdue chez les clercs et les moines – même quand il ne s'agissait pas d'un enterrement de charité. Un retable de confrérie du début du XVI^e siècle, conservé au musée d'Amsterdam, montre, dans la cour du cimetière, un caveau maçonné – rare à l'époque – et le fossoyeur qui déplace la lame grâce à un rouleau. Cette image archaïque de la mort, retenue par la confrérie, montre combien elle restait attachée au rassemblement du convoi autour de la tombe.

Est-ce parce que les confrères sont des laïcs, un peu en retrait sur la tendance générale à la cléricisation des funérailles ? Ou est-ce par fidélité à des formes anciennes, encore pratiquées dans les campagnes ? Il faudrait alors noter dans ce cas, en même temps que le rôle

« déracinant » des réformes ecclésiastiques, la persistance chez les laïcs même pieux – avant le concile de Trente – d’une religion aussi réticente à l’égard des prêtres qu’influencée par eux, et conservatrice du passé. Toutefois, il ne faudrait pas attacher trop d’importance à cette rémanence du tombeau dans une coutume funéraire qui plus généralement le masque.

Les confréries participent aussi à la solennité des grandes funérailles. Elles s’ajoutent alors (dans le Midi de M. Vovelle) aux quatre Mendiants. Elles les remplacent parfois (dans la Normandie de M. Bée). La robe des confrères – qui devient dans le Midi la cagoule des pénitents – est la robe de deuil que revêtaient les participants du convoi, comme on les voit sur les tombeaux de Philippe Pot au Louvre ou des ducs de Bourgogne à Dijon : une espèce de costume clérical qui fait d’eux, malgré leur laïcât affirmé et indépendant, des sortes de moines, comme les membres d’un tiers ordre. Aussi une place officielle leur a-t-elle été attribuée, dans l’église ou en dehors de l’église.

Sous la pression de ces dévotions nouvelles, nouvelles au moins pour la masse des laïcs, la topographie des églises a changé au ^{xiv}^e siècle, époque charnière qui revient constamment dans nos analyses : un espace spécial a été alors consacré aux messes et services d’intercession. Dans les anciennes abbayes carolingiennes, des autels supplémentaires étaient distribués devant les piliers (il en fut ainsi à Notre-Dame de Paris avant le grand nettoyage des chanoines du ^{xviii}^e siècle). Il est possible que cette pratique, loin d’être générale, se soit limitée à des abbayes, à des cathédrales et collégiales.

A partir du ^{xiv}^e siècle, il fallut réserver une place à tous les chapelains, prêtres habitués, qui devaient à leurs crédateurs des sommes élevées de messes, laudes, vigiles, recommandaces et *Libera*. Des chapelles spéciales furent construites à cette fin, soit par des familles, comme nous l’avons vu, soit par des confréries, sur les flancs de la nef ; désormais, il n’y eut guère plus d’églises sans chapelles latérales : celles-

ci étaient très souvent à usage funéraire, soit sépultures de famille, soit cimetières de confrérie.

Assurance sur l'en deçà et l'au-delà. La fonction du testament. Une redistribution des fortunes

Le lecteur qui a suivi notre histoire des rites funéraires depuis les XII^e-XIII^e siècles n'a pas manqué d'être frappé par une impression de déjà vu, de déjà entendu. Tout se passe en effet comme si les masses urbaines du XIII^e au XVII^e siècle reproduisaient, à quelques siècles d'intervalle, les pratiques et les conceptions des moines carolingiens : prières pour les morts, qui sont à l'origine des fondations perpétuelles, des séries de « messes au détail » (M. Vovelle), peut-être des convois processionnels, affiliations aux prières, rouleaux des morts et obituaires, qui ont servi de modèle ou de préfiguration aux confréries.

Une certaine conception de la mort, différente de celle de l'Église ancienne, mûrissait et se développait chez les moines à l'époque carolingienne. Elle traduisait une pensée religieuse savante, celle de saint Augustin, de saint Grégoire le Grand. Elle n'a pas mordu tout de suite sur le monde des laïcs, chevaliers ou paysans. Ceux-ci demeuraient fidèles à la conception traditionnelle, pagano-chrétienne, immémoriale. A partir des XII^e-XIII^e siècles, et sans doute grâce à l'influence des moines mendiants dans les villes nouvelles, les masses laïques ont été à leur tour gagnées par les idées venues des vieilles abbayes, concernant les prières d'intercession, le trésor de l'Église, la communion des saints, la puissance des intercesseurs.

Mais, si les masses laïques se sont alors ouvertes à ces idées, c'est bien qu'elles étaient prêtes à les recevoir : la distance des mentalités était

auparavant trop grande entre elles et les sociétés monastiques, îlots de culture écrite, précurseurs de modernité. Dans les milieux urbains des XIII^e-XIV^e siècles, les deux mentalités s'étaient au contraire rapprochées. Nous venons d'étudier l'un des moyens de ce rapprochement : la confrérie. L'autre est le testament. Le testament a permis à chaque fidèle, même à la rigueur sans famille ni confrérie, d'obtenir les avantages que les mutuelles de prières assuraient à leurs affiliés du haut Moyen Age.

Lorsqu'il a reparu dans l'usage courant au XII^e siècle, le testament a cessé d'être ce qu'il était dans l'Antiquité romaine et ce qu'il redeviendra à la fin du XVIII^e siècle : seulement un acte de droit privé destiné à régler la transmission des biens. C'était d'abord un acte religieux, imposé par l'Église, même aux plus démunis. Considéré comme un sacramental, comme l'eau bénite, l'Église en imposa l'usage, le rendit obligatoire sous peine d'excommunication : celui qui mourait intestat ne pouvait être en principe enterré à l'église ni au cimetière. Le rédacteur, le conservateur des testaments était aussi bien le curé que le notaire. Si c'est seulement au XVI^e siècle que le notaire l'a définitivement emporté, les affaires de testaments relèveront pendant longtemps des cours d'Église.

Donc, à la fin de sa vie, le fidèle confesse sa foi, reconnaît ses péchés et les rachète par un acte public, écrit *ad pias causas*. Réciproquement l'Église, par l'obligation du testament, contrôle la réconciliation du pécheur, et prélève sur son héritage une dîme de la mort, qui alimente à la fois sa richesse matérielle et son trésor spirituel.

C'est pourquoi le testament comprend, jusqu'au milieu du XVIII^e siècle au moins, deux parties également importantes, les clauses pies d'abord, et ensuite la répartition de l'héritage. Les premières se succèdent dans un ordre immuable, et cet ordre est encore le même que celui des gestes et des paroles de Roland à l'heure de sa mort. Comme si, avant d'être écrit, le testament – ou sa partie pieuse – avait été oral : « Considérant en eulx [les deux testateurs : un boulanger parisien et sa femme, en 1560] que briefs sont les jours de toute humaine créature et que deceddez leur

convient, ne savent quant ne comment, n'en voulant decedder de ce monde en l'autre intestat, mais tandis que sens et raison gouvernent leurs pensées [les notaires avaient une formule plus banale : « considérant qu'il n'est chose plus certaine que la mort ne moins certaine que l'heure d'icelle et pour ce pensant à la fin de sa vie, non voulant de ce siècle decéder intestat » (1413, un président du Parlement)], ont fait leur testament au nom du Père, du Fils et du Benoît Saint Esperit, en la forme et la manière qui s'ensuit²⁶⁸. »

Et c'est d'abord la déclaration de foi qui paraphrase le *Confiteor* et évoque la cour céleste comme elle se réunit au chevet du mourant, dans sa chambre, ou dans le ciel cosmique le jour de la fin du monde.

« Et premièrement je recommande mon âme à Dieu mon créateur, à la très douce et glorieuse Vierge Marie sa mère, à Monseigneur S. Michel l'archange, à Messeigneurs S. Pierre et S. Pol et à toute la benoîte cour de Paradis » (1394). « Et premièrement, comme bons et vrays catholiques [nous sommes en 1560 après la Réforme], ont recommandé et recommandent leurs âmes quand de leur corps départira à Dieu nostre Sauveur, et Rédempteur Jésus-Christ, à la benoiste Vierge Marie, à Monsieur S. Michel l'ange et archange, à Messieurs S. Pierre et S. Pol, à Monsieur S. Jean l'Évangéliste [le Jean intercesseur des Jugements derniers était l'Évangéliste. Un transfert se fera au Baptiste dans le texte définitif – et aujourd'hui abandonné – du *Confiteor*], à Monsieur S. Nicolas, à Madame S. Marie Magdeleine et à toute la cour céleste de Paradis. »

Viennent ensuite la réparation des torts et le pardon des injures : « Item veult et entend ses debtes estre payées et ses tortsfaits, si aulcun y a, reparez et amendez par son executeur. » Le vigneron de Montreuil de 1628 emploie tortsfaits, écrit en un seul mot, comme Jean Régnier au milieu du xv^e siècle :

Je veuil que mes debtes se payent
Premièrement et mes tortsfaiz.

« Je pardonne de bon cœur à tous ceulx qui m'ont fait quelque tort et desplaisir, priant Dieu en remettre les faultes, comme aussi je prie ceulx qui ont reçu de moi quelques injures, protès ou dommages de me voulloir pardonner pour l'amour de Dieu²⁶⁸. »

Puis l'élection de sépulture, dont nous avons déjà donné plusieurs exemples. Enfin les prescriptions concernant le convoi, le luminaire et les services, fondations charitables, distributions d'aumônes, obligations de ci-gît et de tableaux.

C'est à cet endroit qu'intervenaient les legs pieux qui donnent au testament, du Moyen Age au XVIII^e siècle, son sens profond.

Il faut se rappeler ce qui a été dit au chapitre précédent de l'intense amour de la vie, et des choses de la vie, de l'homme du second Moyen Age et de la Renaissance, et de l'emprise de cet amour sur le mourant.

Le mourant se trouvait dans des difficultés que nous avons peine aujourd'hui à comprendre et que le testament va lui permettre de surmonter. Ces difficultés tiennent à son égal attachement à l'en deçà et à l'au-delà. Les commentateurs modernes ont tendance aujourd'hui à opposer les deux sentiments pour eux inconciliables, suivant ainsi l'exemple de la prédication chrétienne traditionnelle. Mais, dans l'existence quotidienne toute nue, les deux sentiments coexistaient et même semblaient se conforter l'un l'autre. De nos jours, nous constatons au contraire qu'ils s'affaiblissent mutuellement.

L'alternative du mourant médiéval était la suivante : ou bien ne pas cesser de jouir des *temporalia*, hommes et choses, et perdre son âme, comme lui disaient les hommes d'Église et toute la tradition chrétienne, ou bien y renoncer et gagner son salut éternel : *temporalia aut aeterna* ?

Le testament a donc été le moyen religieux et quasi sacramental de gagner les *aeterna* sans perdre tout à fait les *temporalia*, d'associer les richesses à l'œuvre du salut. C'est, en quelque sorte, un contrat d'assurance conclu entre l'individu mortel et Dieu, par l'intermédiaire de

l'Église : un contrat à deux fins ; d'abord un « passeport pour le ciel », selon le mot de Jacques Le Goff²⁶⁹. A ce titre, il garantissait les biens éternels, mais les primes étaient payées en monnaie temporelle, grâce aux legs pieux.

Le testament est aussi « laissez-passer sur la terre ». A ce titre, il légitimait et autorisait la jouissance – autrement suspecte – des biens acquis pendant la vie, des *temporalia*. Les primes de cette seconde garantie étaient alors payées en monnaie spirituelle, contrepartie spirituelle des legs pieux, messes, fondations charitables.

Ainsi, dans un sens le testament permettait une option sur les *aeterna* ; dans l'autre, il réhabilitait les *temporalia*.

Le premier sens est le mieux connu. Les historiens ont souligné l'ampleur des transferts de biens, pendant le Moyen Age et longtemps après.

Dans les cas les plus anciens, les dévolutions se faisaient avant la mort, quand barons ou riches marchands abandonnaient tous leurs biens pour s'enfermer dans un monastère et y mourir – le monastère étant en général le principal bénéficiaire de cette conversion. L'usage restera longtemps de revêtir l'habit monastique avant de mourir, comme l'affiliation à un tiers ordre en donnait le droit, qui garantissait à la nouvelle recrue les prières des moines et sa sépulture dans l'église du couvent.

Les dépouillements complets et les retraites anticipées, assez courants aux XII^e-XIII^e siècles, devinrent plus rares à partir du XV^e siècle : dans un monde déjà plus urbanisé et plus sédentaire, le vieillard (de 50 ans !) était tenté de conserver plus longtemps son activité économique et la gestion de ses biens. Mais les dévolutions *post mortem* par testament sont restées nombreuses et encore considérables. Une partie seulement du patrimoine parvenait aux héritiers, l'autre était prélevée par l'Église et les fondations pieuses. « Si l'on n'a pas bien présent à l'esprit, écrit J. Le Goff, l'obsession du salut et la peur de l'enfer qui animaient les hommes

du Moyen Age, on ne comprendra jamais leur mentalité et on demeurera stupéfait devant ce dépouillement de tout l'effort d'une vie cupide, dépouillement de la puissance, dépouillement de la richesse qui provoque une extraordinaire mobilité des fortunes et manifeste, fût-ce *in extremis*, combien les plus avides de biens terrestres du Moyen Age finissent par mépriser toujours le monde [mais, ferai-je remarquer, pour pouvoir le mépriser, ne fallait-il pas l'avoir d'abord aimé à la passion – comme aujourd'hui le rejet de la société de consommation vient d'abord de ceux qu'elle a avantagés et au contraire scandalise ceux qui attendent encore ses avantages ?], et ce trait de mentalité qui contrarie l'accumulation des fortunes contribue à éloigner les hommes du Moyen Age des conditions matérielles et psychologiques du capitalisme²⁶⁹. »

De son côté, J. Heers²⁷⁰ voit dans l'énormité des donations l'une des raisons de la ruine économique de la noblesse au XIV^e siècle. Le noble « appauvrit ses héritiers par ses fondations pieuses et charitables : legs aux pauvres, aux hôpitaux, aux églises et ordres religieux, messes pour le repos de son âme que l'on compte par centaines et par milliers ». J. Heers voit moins dans ce comportement un trait de mentalité globale qu'un caractère de classe : « Refus d'économiser, de considérer l'avenir des siens, sont autant de signes de mentalité de classe qui paraît attardée en ce monde des affaires. » Mais les marchands n'avaient-ils pas les mêmes habitudes ? Un texte souvent cité de Saporì, à propos des Bardi, marchands de Florence, souligne « le contraste dramatique entre la vie quotidienne de ces hommes audacieux et tenaces, créateurs de fortunes immenses, et la terreur où ils étaient du châtime^{nt} éternel, pour avoir accumulé des richesses avec des moyens douteux ». En 1300, un marchand de Metz lègue aux églises plus de la moitié de son capital. J. Lestoquoy a constaté la même générosité chez les marchands et banquiers d'Arras et de Flandre aux XIII^e et XIV^e siècles²⁷¹. Ne faut-il pas reconnaître dans une telle redistribution de revenus une coutume très générale des sociétés développées préindustrielles, où la richesse était

thésaurisée ? Évergétisme ou liturgies dans les sociétés antiques, fondations religieuses et charitables dans l'Occident chrétien du XIII^e au XVII^e siècle ? La question a été bien posée par P. Veyne²⁷² : « Les sociétés préindustrielles sont caractérisées par des écarts que nous n'imaginons pas dans l'échelle des revenus individuels et par l'absence d'occasions d'investir, sauf par quelques professionnels spécialisés ou décidés à prendre des risques. Jusqu'au siècle dernier, le capital mondial consistait principalement en terres cultivées et en maisons ; les instruments de production, charrues, bateaux, ou métiers à tisser, n'occupaient qu'une place réduite dans cet inventaire. C'est depuis la révolution industrielle que le surplus annuel peut être investi en capital productif, machines, chemins de fer... Auparavant ce surplus, même dans des civilisations assez primitives, prenait ordinairement la forme d'édifices publics ou religieux » et, ajouterai-je, de trésors, collections d'orfèvrerie et d'œuvres d'art, pour les moins riches, de beaux objets, et enfin, pour les hommes d'Église et de robe, d'éducation et de belles lettres. « Autrefois, quand ils ne mangeaient pas leur revenu, les riches le thésaurisaient ; mais il faut bien que tout trésor soit déthésaurisé un jour ; ce jour-là, on hésitait moins que nous ne le ferions à l'employer à faire bâtir un temple ou une église [ou à des fondations pieuses], car ce n'était pas manque à gagner. Évergètes et fondateurs pieux ou charitables ont représenté un type d'*homo oeconomicus* très répandu avant la révolution industrielle et dont ne survivent plus que de rares représentants, les plus gros de l'espèce, émirs de Koweït ou milliardaires américains qui fondent hôpitaux ou musées d'art moderne. »

P. Veyne admet que « la cité antique a tenu sur [les bases de l'évergétisme] pendant cinq siècles ». Il faut reconnaître une fonction aussi fondamentale à la redistribution d'une partie des fortunes par les donations testamentaires au Moyen Âge et encore, quoique plus modestes et mieux proportionnées au patrimoine, aux XVI^e et XVII^e siècles. J. Lestoquoy a remarqué à Arras une baisse de la générosité

testamentaire au ^{xvi}^e siècle, et, en revanche, un retour à la situation médiévale au ^{xvii}^e siècle. C'est seulement à partir du milieu du ^{xviii}^e siècle qu'on observera, avec M. Vovelle, une chute des legs *ad pias causas*. Au ^{xvii}^e, et encore au ^{xviii}^e siècle, dans les pays catholiques ou protestants, toute l'assistance publique reposait sur les fondations pieuses : les gouverneurs et gouvernantes des hôpitaux des Pays-Bas ont bien mérité que leurs portraits passent à la postérité²⁷³.

La richesse et la mort. Un usufruit

Toutefois, il y a une différence très importante entre l'évergétisme antique et l'évergétisme médiéval et moderne. En effet, s'il faut bien que tout trésor soit « déthésaurisé », le moment de la déthésaurisation n'est pas indifférent. Pendant l'Antiquité, il dépendait des aléas de la carrière du donateur. Au Moyen Age et pendant toute l'époque moderne, il a coïncidé avec le moment de la mort, ou avec la conviction que ce moment était proche. Une corrélation s'est alors établie, inconnue de l'Antiquité comme de nos cultures industrielles, entre les attitudes devant la richesse et devant la mort. Cette corrélation est sans doute l'une des principales originalités de cette société, demeurée si semblable à elle-même du milieu du Moyen Age au dernier tiers du ^{xvii}^e siècle.

Max Weber a opposé le précapitaliste avide de jouissance au capitaliste qui ne tire pas de jouissance immédiate de sa richesse, mais considère l'accumulation des profits comme une fin en soi. Mais il interprète mal la relation qui s'établit, dans les deux cas, entre la richesse et la mort. Il écrit : « Qu'un être humain puisse choisir pour tâche, pour but unique de la vie, l'idée de descendre dans la tombe chargé d'or et de richesse, ne s'explique pour lui [l'homme capitaliste] que par l'intervention d'un instinct pervers, *l'auri sacra fames*²⁷⁴. »

En fait, c'est exactement le contraire qui est vrai ; c'est l'homme précapitaliste qui veut « descendre dans la tombe chargé d'or et de richesse », et garder son trésor *in aeternum*, parce qu'il a faim de lui, et ne peut s'en détacher sans une violente conversion. Il acceptait bien de mourir, mais il ne se décidait pas à « laisser maisons et vergers et jardins ».

En revanche, depuis le père Grandet qui témoigne encore de la traditionnelle *avaritia*, il y a peu d'exemple qu'un homme d'affaires du XIX^e ou du XX^e siècle manifeste à l'heure de la mort un tel attachement à ses entreprises, à son portefeuille de valeurs, à son écurie de course, à ses villas ou à ses bateaux ! La conception contemporaine de la richesse ne laisse pas à la mort la place qui lui avait été reconnue du Moyen Age au XVIII^e siècle, sans doute parce qu'elle est moins hédoniste et viscérale, plus métaphysique et morale.

Pour l'homme médiéval, l'*avaritia* était une passion dévastatrice, parce qu'elle l'exposait, lui chrétien, à la damnation éternelle, mais aussi parce que l'idée de perdre ses richesses à l'heure de la mort le mettait au supplice. C'est pourquoi il a saisi la perche que l'Église lui tendait ; l'occasion de la mort fut donc choisie pour accomplir par le testament la fonction économique remplie, dans d'autres sociétés, par le don ou par les liturgies curiales. En échange de ses legs, il obtenait l'assurance des biens éternels, et en même temps, et c'est le second aspect des testaments, les *temporalia* se trouvaient réhabilités, et l'*avaritia* rétroactivement justifiée.

A. Vauchez est parvenu, de son côté, à des conclusions très proches²⁷⁵. « Le riche, c'est-à-dire le puissant, est particulièrement bien placé pour assurer son salut. » Des hommes pourront jeûner ou accomplir des pèlerinages à sa place. Il profite d'une « commutation pénitentielle » inaccessible au pauvre. Il « peut, par des donations, des fondations pieuses et des aumônes, acquérir sans cesse de nouveaux mérites aux yeux de Dieu. La richesse, loin d'être une malédiction,

apparaît plutôt comme une voie d'accès privilégiée à la sainteté (...). L'idéal ascétique, qui prévaut dans les milieux monastiques, exalte la capacité de renonciation, signe sensible de la conversion. Mais qui peut renoncer, sinon celui qui possède ? Le pauvre, lui, n'a pour seule ressource que de prier pour son bienfaiteur ». « Cette spiritualité ne prévoit pas seulement pour le riche généreux une récompense dans l'autre monde. *Elle la lui garantit depuis ici-bas* » (nous soulignons). Beaucoup de documents toscans en faveur des monastères commencent par les paroles suivantes : « Celui qui donnera aux lieux saints (...) recevra au centuple en cette vie. » Aussi les croisés doivent-ils obtenir la victoire, le butin, signes de l'élection divine : « Venez donc, hâtez-vous d'obtenir la *double récompense* [nous soulignons] qui vous est due, la terre des vivants et celle où le miel, le lait et toutes les nourritures se trouvent en abondance [lettre collective des évêques d'Occident sur le thème de la croisade]. »

Au début du ^{xiv}^e siècle, l'un des plus riches bourgeois d'Arras, Baude Crespin, finit ses jours à l'abbaye de Saint-Vaast dont il était le bienfaiteur. Son épitaphe, rapportée par le nécrologue, dit que, s'il fut bien moine, il n'était pas un moine comme les autres : « Jamais on n'en verra de semblables. » En effet, son humilité était d'autant plus méritoire et admirable qu'il avait été naguère riche et puissant. « De lui vivaient à grand honneur plus de gens que d'autres cent²⁷⁶. »

A l'abbaye de Longpont, sur une tombe du ^{xiii}^e siècle reproduite par Gaignières, on lisait cette épitaphe : « Il laissa par miracle ses enfants, amis et possessions [*omnia temporalia des artes moriendi*] et persévéra en ces lieux, moyne en la piété de l'ordre, en grande ferveur et à grande religion, et rendit à Dieu son esprit saintement et joyeusement²⁷⁷. »

Felix avaritia ! puisque la grandeur de la faute avait permis la grandeur de la réparation, puisqu'elle était à l'origine de conversions aussi exemplaires et de transferts aussi bénéfiques. Comment les hommes d'Église pouvaient-ils aller jusqu'au bout de leurs idées et condamner

sans appel les choses qui, à la fin, aboutissaient à leurs granges et à leurs celliers, et se transformaient en un trésor spirituel de prières et de messes ? Ils les condamnaient, mais sauf réparation et redistribution. D'ailleurs eux aussi, au cœur même du *contemptus mundi*, aimaient les choses, et l'art religieux du second Moyen Age, celui des Annonciations, des Visitations, des Naissances de la Vierge, des Pietà, des Crucifixions, s'est nourri de cet amour uni à celui de Dieu.

Prenons garde, cependant, que la destination dernière, églises, hôpitaux, n'était pas, comme quelque malice voltairienne le supposerait, la seule justification des biens terrestres. Une thèse apparaît dans la littérature testamentaire qui, à certaines conditions, lève les scrupules et légitime un certain usage des biens de ce monde.

Elle est déjà bien admise dans les testaments du ^{xiv}^e siècle : « Des biens que Dieu mon Créateur m'a *envoyez et prestés*, je en vueil ordonner et départir par manière de testament ou de dernière volonté par la manière qui s'ensuit » (1314). « Voulons et désirons distribuer et ordonner de moy et de mes biens que M^{gr} Jésus-Christ m'a *prestés* au profict et salut de l'âme de moy²⁷⁸ » (1399).

« Voulant distribuer pour honneur et révérence de Dieu des *biens et choses à lui prestées* en ce monde par son doulx Sauveur J.-C.²⁷⁸ » (1401).

« Pourveoir au salut et remède de son âme et disposer et ordonner de soi-même [sa sépulture] et de ses biens que Dieu luy a donnez et administrez²⁷⁸ » (1413).

L'argument se retrouve, inchangé, dans les testaments du ^{xvii}^e siècle, mais avec l'idée nouvelle et importante que cette dévolution volontaire est nécessaire à la bonne entente entre les survivants : « Ne désirant décéder et partir de ce monde sans avoir mis ordre à mes affaires et disposer des biens qu'à pieu à ce Grand Dieu me prester » (1612).

« A voulu pourvoir... à la disposition d'aucuns biens temporels qu'il a pieu a Dieu luy prester en ce monde passager et mortel²⁷⁸ » (1648).

« Désirant disposer au proffit de ses enfants des biens qu'il a pieu à Dieu luy donner et par ce moyen nourrir paix, amitié et concorde entre ses enfants²⁷⁸ » (1652) : paix, amitié et concorde qui auraient peu de chance d'être autrement préservées !

Tester = un devoir de conscience, un acte personnel

Ainsi la disposition de ses biens, et pas seulement *ad pias causas*, mais entre les héritiers, est-elle devenue un devoir de conscience. Au XVIII^e siècle, cette obligation morale l'emporte même sur les aumônes et fondations pieuses qui sont en train de passer de mode, ou tout au moins de ne plus être le but principal du testament. Le glissement est important et vaut d'être noté.

Un auteur pieux de 1736²⁷⁹ écrit au premier chapitre d'une *Méthode chrétienne pour finir saintement sa vie*, c'est-à-dire un art de bien mourir au XVIII^e siècle : « Que fait un malade qui se voit en danger de mort ? Il envoie quérir un confesseur et un notaire. » L'un et l'autre sont également nécessaires : voilà qui paraît bien extraordinaire pour un manuel de bien mourir qui enseigne détachement et mépris du monde. Il explique : « Un confesseur pour mettre ordre aux affaires de sa conscience, un notaire pour faire son testament. » Avec l'aide de ces deux personnages, le malade doit faire trois choses : la première est se confesser, la deuxième, communier. « La troisième chose que fait un mourant pour se préparer à paraître au Jugement de Dieu, c'est de mettre le meilleur ordre qu'il peut à ses affaires temporelles, d'examiner si tout est en bon état et disposer de tous ses biens. » Notons-le bien, il ne s'agit pas d'une précaution humaine, d'un acte de prudence et de sagesse mondaine, comme aujourd'hui la conclusion d'une assurance sur

la vie, mais bien d'un acte *religieux*, quoique non sacramentel ; de son accomplissement dépend aussi le salut éternel. C'est même un exercice de préparation à la mort à une époque où la nouvelle pastorale de la Contre-Réforme veut que l'homme n'attende pas l'heure de la mort pour se convertir, mais se prépare à la mort pendant toute sa vie. « C'est ce que doit faire pendant la santé celui qui veut se bien disposer à mourir. Quoique ce soit un point des plus essentiels à la préparation à la mort, cependant c'est ordinairement le plus négligé. »

En ce milieu du XVIII^e siècle, les aumônes et les fondations de messes ont cessé d'être le but pieux essentiel du testament. Elles sont maintenues, mais à une place qui n'est plus aussi absolue. L'auteur spirituel se contente de recommander au malade de ne pas oublier son salut personnel en pensant trop à ses proches : « Prenez garde, au reste, que dans votre testament, en pensant aux autres [c'est-à-dire en faisant l'effort de répartir avec équité vos biens entre vos héritiers], vous ne vous oubliiez pas vous-même [c'est-à-dire votre salut en rachetant vos péchés] en vous souvenant des pauvres et des autres œuvres pies », et encore, sans excès, raisonnablement, c'est-à-dire « selon vos facultés ». Il faut d'ailleurs éviter dans les legs pieux des intentions secrètes de prestige, étrangères à l'humilité chrétienne, et susceptibles de léser les droits légitimes de la famille. Ne pas donner n'importe quoi à n'importe qui : « Surtout observer les règles de la justice sans écouter la voix de la chair et du sang [ne pas donner davantage à un favori] ni du respect humain [pas de fondation de prestige]. »

En tant qu'acte religieux, le but principal du testament a glissé de l'évergétisme au gouvernement de la famille, et en même temps il est devenu un acte de prévoyance et de prudence qu'on fait en prévision de la mort, mais de la mort possible, pas de la mort vraie (*non in articulo mortis*)²⁸⁰.

Cette obligation n'est pas réservée aux riches. Même les petites gens, sinon les pauvres, ont le devoir de disposer des quelques biens qu'ils

possèdent. Ainsi, en 1649, une « servante domestique (...) ne désirant en estre prévenue [par la mort] sans avoir donné ordre à *ses petites affaires* [son lit, ses robes]²⁸¹ ».

On n'a pas idée de compter pour rien les choses et les biens, de s'en désintéresser. Nous retrouvons dans les testaments les traces du même amour ambigu de la vie que nous avons décelé au chevet du malade des *artes moriendi*, ou dans les thèmes macabres. Amour de la vie, amour de soi.

Acte religieux, quasi sacramentel, le testament pouvait-il donc être un acte personnel ? Ne devait-il pas imiter le fixisme de la liturgie et se soumettre à la convention du genre ? Michel Vovelle se demande, concernant les XVII^e-XVIII^e siècles, si la « formule notariale est stéréotype figé et massif (...) ou indice sensible des mutations mentales, tant du notaire que de ses clients²⁸² ». Après une étude sérielle, il pense que les épanchements personnels sont certes rares, même dans les testaments olographes, mais qu'on ne saurait parler pour autant de stéréotypes ; on relève au contraire un « foisonnement » de libellés : « ... il y a presque autant de formules que de notaires ». Quoique le testament des XVII^e-XVIII^e siècles ne soit pas une confession aussi intime que le souhaiterait notre soif actuelle de confiance et d'analyse, la variété des formules implique une certaine liberté. Cette demi-liberté permettait aux mouvements spontanés de la sensibilité d'affleurer, malgré la cuirasse des conventions. C'est aussi le cas des livres de raison. Au lieu de témoignages qui accusent leur individualité, comme les « journaux » du XVIII^e siècle à nos jours, les testaments apportent une multitude de petits modèles, et chacun de ces petits modèles représente un échantillon statistique significatif.

Le testament, genre littéraire

Voilà qui nous permet, à nous historiens, d'utiliser les testaments comme des documents révélateurs des mentalités et de leur changement. Nous pouvons aussi aller plus loin et considérer la réapparition du testament et son développement au Moyen Age comme un fait de culture. Le testament médiéval n'a pas seulement été l'acte religieux à la fois volontaire et imposé par l'Église que nous avons analysé. Aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, il a prêté ses formes déjà traditionnelles à l'art poétique, il est devenu un genre littéraire. En dépit de ses apparences conventionnelles, il a été choisi par le poète pour exprimer ses sentiments devant la vie brève et la mort certaine, comme le romancier du ^{xviii}^e choisira la lettre : l'écrivain a retenu dans les moyens de communication de son temps le plus spontané, le plus proche de l'épanchement personnel. Les auteurs du Moyen Age n'ont pas triché, ils ont gardé le moule conventionnel du testament et respecté le style des notaires, mais les contraintes de l'habitude ne les ont pas empêchés de faire de ces testaments les poèmes les plus personnels et les plus directs de leur époque, la première confession, mi-spontanée mi-extorquée, de l'homme face à sa mort, et à l'image de sa vie que la mort lui renvoie : image troublante, faite de désirs et de nostalgies, d'émotions anciennes, de regrets et d'espoirs.

Nous retrouvons dans ces poèmes toutes les parties que nous avons analysées dans les testaments.

On dit que tout bon chrétien
Quand a son trespassement
Si doit on disposer du sien
Et faire aucun testament.

Ainsi paraphrase Jean Régnier (1392-1468) dans sa prison²⁸³.

Villon de son côté, dans une situation guère plus confortable, aborde le préambule traditionnel :

Et puis que départir me fault
Et du retour ne suis certain,
(Je ne suis homme sans desfault
Ne qu'autre d'assier ne d'estain
Vivre aux humains est incertain
Et après mort n'y a relaz,
Je m'en vais en païs loingtain)
Si establis ces présens laiz.

On trouve chez Jean Régnier la confession de foi, l'appel aux intercesseurs de la Cour céleste, la recommandation de l'âme :

En la foy de Dieu vueil mourir
Qui pour moi souffrit passion...
Saintz et saintes vueil requérir
Tous et toutes ensemblement
Qu'il leur plaise de acquérir
A mon âme son sauvement.

Thèmes que Villon reprend à sa manière :

Et cecy le commencement :
Au nom de Dieu, Père éternel,
Et du fils que Vierge parit,
Dieu au Père coéternel
Ensemble le saint Esperit
Qui sauva ce qu'Adam périt
Et du pery pare les cieux (...)

Premier je donne ma pauvre âme
A la benoîte Trinité

Et la commande à Notre Dame
Chambre de la divinité
Priant toute la charité
Des dignes Ordres des cieux,
Que par eulx soit ce don porté
Devant le Trône précieux
[L'ascension de l'âme].

Ensuite on passe à l'aveu des fautes, à la réparation des torts, au pardon des injures :

A tout le monde mercy crie...
Pour Dieu qu'il me soit pardonné
Je vueil que mes debtes se payent
Premièrement et mes tors faiz (Villon).

Chacun désigne le lieu de sa sépulture :

Aux Jacobins eslis la terre
En laquelle cercueil est mis (...) (Régnier).
Item mon corps j'ordonne et laisse
A nostre grant mère la terre (Villon).

Mon âme à Dieu, mon corps à la terre, c'est une formule classique. Il ajoute aussi, selon la coutume :

Item j'ordonne à Sainte Avoye
Et non ailleurs à ma sépulture.

On détaille, enfin, le convoi et les services religieux :

Item au moustier je vueil estre
Porté par quatre laboureurs (...)
Et quant est de mon luminaire
Je n'en veuil en rien deviser,
L'exécuteur le pourra faire
Tel qu'il luy plaira adviser
Il me suffira d'une messe
De Requiem haute chantée ;
Au cœur me ferait grande lyesse
Si estre pouvait deschantée...
Et encore trop bien je voudraye
Qu'à tous chantres qui chanteront
Qu'on leur donnast or ou monnaye
De quoy bonne chièr feront (...) (Villon).

Peut-être la suite lointaine de cette littérature, aux ^{xvi}^e, ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, doit-elle être cherchée dans ce que M. Vovelle appelle avec un peu d'ironie « le beau testament », le morceau de bravoure écrit au soir de sa vie, pour sa propre édification et pour celle des siens.

Malgré toutes les conventions qu'il subit, le testateur exprime, dès le milieu du Moyen Age, un sentiment proche de celui des *artes moriendi* : la conscience de soi, la responsabilité de sa destinée, le droit et le devoir de disposer de soi, de son âme, de son corps, de ses biens, l'importance donnée aux volontés dernières.

Encore la mort apprivoisée

Voilà bien la mort de soi, de soi seul, seul devant Dieu, avec sa seule biographie, son seul capital d'œuvres et de prières, c'est-à-dire avec les

actes et les ferveurs de sa vie, avec son amour honteux des choses d'ici-bas et ses assurances sur l'au-delà. Système complexe que l'homme a tissé autour de lui pour mieux vivre et mieux survivre.

Cet individualisme de l'ici-bas et de l'au-delà paraît écarter l'homme de la résignation confiante ou fatiguée des âges immémoriaux. Et c'est vrai qu'il va dans ce sens, mais la pratique du testament nous avertit qu'il ne dépasse pas un certain seuil et qu'il ne rompt pas tout à fait les anciennes habitudes. Le testament reproduit par l'écriture les rites oraux de la mort d'autrefois. En les faisant entrer dans le monde de l'écrit et du droit, il leur enlève quelque peu de leur caractère liturgique, collectif, coutumier, j'allais dire folklorique. Il les personnalise. Mais pas complètement. Le vieil esprit des rites oraux n'a pas disparu. Aussi le testament est-il étranger aux sentiments macabres, aux formes trop passionnées d'amour de la vie et de regret de la mort.

Il est remarquable que les allusions au purgatoire y soient tardives (guère avant le milieu du xvii^e siècle). Si, au travers des testaments, la mort est particularisée, personnalisée, si elle est aussi la mort de soi, elle reste toujours la mort immémoriale, en public, du gisant au lit.

I. Livres parisis (livre par. ou lp).

5

Gisants, priants et âmes

La tombe devient anonyme

Les fragments archéologiques et épigraphiques des sépultures romaines des premiers siècles de notre ère abondent dans les musées et les champs de fouilles, sur les murs ou les parois des églises d'origine paléochrétienne : ils répètent à satiété les mêmes formules dont la banalité devient pour nous aujourd'hui instructive.

Nous remarquons d'abord que, dans un cimetière antique, païen ou chrétien, le tombeau est un objet destiné à marquer le lieu exact où le corps a été déposé : soit l'enveloppe minérale du corps ou des cendres (sarcophage), soit un édifice qui recouvre une salle où les corps sont conservés. Pas de tombeaux sans cadavres ; pas de cadavres sans tombeaux.

Sur le tombeau, une inscription très visible, plus ou moins longue, plus ou moins abrégée, indique le nom du défunt, sa situation de famille, parfois son état ou sa profession, son âge, la date de sa mort, son lien avec le parent chargé de la sépulture. Ces inscriptions sont innombrables. Leur corpus constitue l'une des sources de l'histoire romaine. Ces indications sont souvent accompagnées d'un portrait : le mari et la femme, parfois liés par le geste du mariage, les enfants morts, l'homme au travail, dans son atelier, à son échoppe, ou tout simplement

le buste ou la tête du défunt dans une coquille, ou dans un médaillon (*imago clipeata*). En bref, le tombeau visible doit à la fois dire où est le corps, à qui il appartient et, enfin, rappeler l'image physique du défunt, signe de sa personnalité.

Si le tombeau désignait le lieu nécessairement exact du culte funéraire, c'est qu'il avait aussi pour but de transmettre aux générations suivantes le souvenir du défunt. D'où son nom de *monumentum*, de *memoria* : le tombeau est un mémorial. La survie du mort ne devait pas seulement être assurée sur le plan eschatologique par des offrandes ou des sacrifices ; elle dépendait aussi de la renommée qu'entretenaient sur la terre, soit les tombeaux avec leurs *signa*, et leurs inscriptions, soit les éloges des écrivains.

Certes, il existait beaucoup de misérables sépultures sans inscriptions ni portraits, qui n'avaient rien à transmettre ; ainsi, les urnes enterrées du cimetière de l'*Isola sacra*, aux bouches du Tibre, sont-elles anonymes. Mais on devine à travers l'histoire des collèges funéraires, des cultes à mystères, le désir des plus pauvres, même des esclaves, d'échapper à cet anonymat qui est la vraie mort, complète et définitive. Dans les catacombes, les humbles *loculi*, ou alvéoles destinés à recevoir les corps, étaient fermés de plaques qui comportaient souvent de brèves inscriptions et quelques symboles d'immortalité¹.

En parcourant les ruines de ces cimetières, l'observateur contemporain le plus superficiel a néanmoins le sentiment qu'une même attitude mentale réunit et maintient ensemble les trois phénomènes que nous notons ici : une coïncidence rigoureuse entre le tombeau apparent et le lieu où le corps a été déposé, une volonté de définir par une inscription et par un portrait la personnalité vivante du défunt, et enfin la nécessité de perpétuer le souvenir de cette personnalité en associant l'immortalité eschatologique à la commémoration terrestre²⁸⁴.

Or, à partir du v^e siècle environ, cette unité culturelle va éclater : les inscriptions ainsi que les portraits disparaissent ; les tombeaux

deviennent anonymes. Recul de l'écriture, dirait-on, on n'écrit plus, parce qu'il n'y a plus personne pour graver ni pour lire, cette indifférence à l'écriture étant acceptée sans répugnance pour toutes les tombes, même illustres, sauf parfois celles des saints. Certes, une civilisation orale laisse toujours une plus grande place à l'anonymat. Il est cependant remarquable que cet anonymat des sépultures ait persisté dans les cultures de l'An mille où l'écriture avait déjà repris une place non négligeable. Ce phénomène frappait déjà les archéologues érudits du XVIII^e siècle comme l'abbé Lebeuf qui observait à propos de la reconstruction en 1746 du cloître de l'abbaye Sainte-Geneviève à Paris : « On remua alors toutes les terres du préau et l'on y trouva un très grand nombre de cercueils de pierre avec les squelettes, mais *pas une seule inscription*²⁸⁵ » (je souligne). Tout ce qui marquait autrefois la personnalité du défunt, comme les insignes du métier, si fréquents sur les stèles de la Gaule romaine, a disparu : il en subsiste parfois le nom, peint en vermillon, puis, plus tard, gravé sur une plaque de cuivre, mais à l'intérieur du sarcophage. Seules restent visibles, aux VIII^e-IX^e siècles, une décoration florale ou abstraite, des scènes ou des signes religieux ; pour reprendre les expressions de Panofsky, la tendance eschatologique l'a emporté sur la volonté commémorative – au moins dans la masse, car, nous le verrons, l'ancienne relation entre les deux immortalités céleste et terrestre a persisté dans les cas exceptionnels des rois ou des saints, objets de vénération publique.

Prenons l'exemple d'un des nombreux gisements de sarcophages qu'on découvre au hasard des défoncements de l'urbanisme contemporain : sous le porche de l'église abbatiale de Souillac²⁸⁶. Les tombes sont des *sarceus* de pierre, empilés les uns par-dessus les autres sur une hauteur de trois étages. Certains, les plus anciens, étaient engagés sous l'entrée actuelle du porche de la tour et débordaient un peu à l'intérieur de la nef. On retrouve, sur les photos des fouilles, les images de superpositions de sarcophages que montrent les ruines romaines

d'Afrique, d'Espagne ou de Gaule. Ce cimetière leur est pourtant postérieur de plus de sept siècles ! Les plus basses couches sont sans doute très anciennes, bien antérieures à la construction actuelle ; mais d'autres, apparemment identiques, qui les surmontent et sont imbriquées avec elles, sont beaucoup plus récentes. On peut les dater, soit grâce aux formes, comme le plan en trapèze, ou la présence d'un alvéole à l'emplacement de la tête, qui caractérisent une époque tardive ; soit grâce aux objets trouvés à l'intérieur, comme des vases percés de trous qui contenaient du charbon^{II}, des bénitiers en terre cuite, fréquents à la fin du XII^e et surtout au XIII^e siècle, des pièces de vêtement (aumônières, etc.). Ainsi les archéologues ont-ils pu situer le cimetière de Souillac entre le XIII^e et le XV^e siècle. Mais que cet amoncellement de cercueils monolithes ressemble à ceux du VI^e au VIII^e siècle ! Les archéologues garantissent la prédominance du XIII^e siècle, ils admettent cependant « qu'il est (...) possible que les dernières inhumations ne remontent qu'au XV^e siècle ».

Cette incertitude tient au fait qu'à part quelques rares objets et quelques traits morphologiques, rien ne donne à ces sépultures une personnalité ou une date. Parfaitement anonymes, on sait pourtant que ce n'était pas celles de pauvres inconnus ; l'origine modeste ne pourrait être soutenue que pour les cercueils bâtis, c'est-à-dire constitués de dalles de pierre juxtaposées, qu'on a trouvés à côté des cercueils monolithes. Les sépultures *sub portico* ou *sub stillicidio* étaient aussi recherchées et aussi prestigieuses que celles de l'intérieur de l'église, et cependant, rien, absolument rien, n'y indique l'origine, le nom, la qualité, l'âge, l'époque du défunt. On a donc bien conservé la pratique du cercueil monolithe, héritage lointain de l'Antiquité romaine, mais en le dépouillant de tout trait distinctif, en le réduisant à une cuve de pierre achronique. L'auteur, archéologue, conclut : « Se faire enterrer à la porte de l'abbatiale était certainement un privilège recherché et ceux qui en bénéficiaient devaient disposer de considération et de richesse, mais

cette richesse, ils ne l'ont pas employée pour leur sépulture. » En fait, qui sait si quelques-uns n'ont pas fait élever dans l'abbatiale même, loin du lieu de leur sépulture, un monument aujourd'hui disparu, plate-tombe, gisant ou tableau mural ? Il reste que les hommes du second Moyen Age, du ^{xiii}^e au ^{xv}^e siècle, apparaissent ici toujours indifférents à l'enveloppe de leur corps et sans aucun souci de l'authentifier. Dans l'exemple de Souillac, le cercueil monolithe, le sarcophage antique, a été utilisé pendant tout le Moyen Age jusqu'au ^{xv}^e siècle peut-être. Le cas, rare en France, plus fréquent en Italie, n'est pas général.

Le passage du sarcophage au cercueil et à la bière. Les enterrements « sans coffre » des pauvres

Un autre phénomène, qu'il faut associer à celui de la disparition de l'épigraphie funéraire, est la séparation géographique entre le monument funéraire, quand il existe, et l'enveloppe du corps, le lieu précis de l'inhumation. L'abandon du cercueil de pierre est un signe de cette évolution. Dans les cas rares de grands personnages vénérés à l'instar des saints, le cercueil de pierre a été remplacé dès le ^{xiii}^e siècle par le cercueil de plomb, aussi inaltérable que la pierre. On notera qu'il présentait alors la même nudité qui pourtant ne tenait pas à la matière, puisque les tombes de plomb des Habsbourg, du ^{xviii}^e siècle, aux Capucins de Vienne, sont couvertes d'ornements et d'inscriptions.

Le plus souvent, depuis le ^{xiii}^e siècle, le nouveau cercueil est de bois. C'est un grand changement auquel on n'a pas accordé l'attention qu'il mérite. Deux mots ont été employés pour désigner ce sarcophage de bois ou, comme on disait, « de planches » : le cercueil et la bière.

Le cercueil est le même mot que sarcophage : *sarceu*. Furetière, dans son dictionnaire, le définit « coffre de plomb, propre pour transporter les morts ». On reconnaît la persistance de la notion de transport. Mais il ajoute : « Quand il est de bois, on l'appelle bière. »

Mais la bière n'est pas autre chose que la civière, c'est le même mot. Cercueil et bière ont donc désigné indifféremment la litière qui sert au transport du corps jusqu'au lieu d'inhumation. Ce sens primitif persistera dans les enterrements « de charité » ou des « pauvres », qui étaient « sans coffre ». Cela voulait dire que le corps cousu dans une « serpillière », ou toile grossière, était porté au cimetière sur une « bière » banale, c'est-à-dire sur des brancards, puis retiré des brancards, et jeté dans la fosse. La « bière » était ensuite ramenée dans l'église. On en voit encore aujourd'hui dans de petites églises rurales d'Angleterre.

Plus tard, cercueil ou bière désignèrent, comme dans notre usage contemporain, le coffre dans lequel le corps était définitivement inhumé.

Dans la chronique de Monstrelet, « le cœur et le cor du bon Duc furent mis chacun par soy en pla *sercus*, couvert d'une *bière* de bois d'Irlande ».

Au XVII^e siècle, Richelet dans son dictionnaire définit la bière « une manière de coffre de bois ou de plomb²⁸⁷ ».

Au terme de cette analyse des mots sarcophage, bière, cercueil, deux observations s'imposent :

1. L'importance prise par la bière ou le cercueil paraît contemporaine de l'importance prise par le transport du corps ; en effet, c'est alors que le convoi est devenu un épisode essentiel de la cérémonie des funérailles.

2. L'enfermement du corps dans le cercueil (voir chapitre 4) est une conséquence psychologique de la disparition du sarcophage, et cette disparition à son tour a rendu plus imprécise la notion même de tombeau. Dans l'Antiquité, en effet, il n'y avait que deux types de tombeau : le sarcophage, ou sa pauvre imitation, et l'alvéole d'un cimetière commun. Tant que le corps était déposé dans un sarcophage

ou coffre de pierre, il était simplement enseveli, c'est-à-dire enveloppé d'un drap ou suaire. Quand l'usage du sarcophage de pierre fut abandonné, le corps enseveli aurait pu être déposé directement dans la terre, sans enveloppe protectrice – c'est d'ailleurs cet usage ancien qui a persisté jusqu'à nos jours dans les pays d'Islam –, mais, en fait, tout se passe comme si l'Occident médiéval avait répugné à ce dépouillement. C'est alors que la bière qui servait au transport fut transformée en un coffre fermé de bois destiné à l'inhumation, le *sarceu*. L'opération répondait par la même occasion au nouveau besoin de dérober le corps et le visage du mort aux regards des vivants. Le cercueil devint alors le substitut du tombeau, un tombeau aussi anonyme que celui de pierre, et en outre corruptible : il était voué sous terre à une destruction rapide et souhaitée. Les enfouissements sans cercueil devinrent l'équivalent d'une privation de tombeau ; le rôle, rempli auparavant par le sarcophage, était transmis désormais au cercueil. A la différence des pays d'Islam, une sépulture sans cercueil était une sépulture honteuse, tout au moins une sépulture de pauvres.

Le passage du sarcophage au cercueil a encore accentué l'anonymat de la sépulture, l'indifférence à l'égard de son lieu précis. Ce trait de culture qui caractérise, nous l'avons vu, la période qui va de la fin de l'Antiquité chrétienne aux XI-XII^e siècles semble introduire un hiatus dans la continuité peut-être plusieurs fois millénaire du culte des morts.

Commémoration de l'être, emplacement du corps

Nous allons voir maintenant que cette attitude n'a cessé de régresser dans la chrétienté latine depuis le XII^e siècle, d'abord chez les riches et les puissants. Elle persista cependant, jusqu'au XVIII^e siècle au moins, chez les

pauvres qui, d'abord privés par indigence de cercueil, le seront aussi de tombeaux commémoratifs. Une des grandes différences entre d'une part les riches ou les moins pauvres, et d'autre part les vraiment pauvres, est que les uns auront de plus en plus souvent des tombeaux individuels visibles, marquant le souvenir de leur corps, et que les autres n'auront rien.

Les corps des pauvres – et aussi des petits enfants des riches, qui sont comme des pauvres – seront jetés dans les grandes fosses communes, cousus dans une serpillière. Les hommes charitables du ^{xiv}^e au ^{xvii}^e siècle, blessés par l'abandon des pauvres morts, dans une société déjà relativement urbanisée, ont cherché à remédier à ce qui leur paraissait le plus cruel effet de cette déréliction, c'est-à-dire l'absence de secours de l'Église : ils ne supportaient pas que les noyés, les sinistrés anonymes, fussent ainsi laissés à la voirie comme les bêtes, les suppliciés, ou les excommuniés. Ils s'organisèrent donc en confréries pour leur assurer une sépulture en terre d'Église, avec les prières d'Église, sans être pour autant émus par l'anonymat des sépultures de charité qui, en revanche, deviendra insupportable deux siècles plus tard.

C'est qu'au fond, le besoin de donner une publicité à sa propre sépulture et à celle des siens n'était pas ressenti au début des temps modernes comme une nécessité. La sépulture en terre d'Église était un devoir de charité envers les pauvres auxquels les circonstances l'avaient refusée (*miserere*), la personnalisation et la publicité de cette sépulture étaient encore un luxe spirituel ; certes l'usage s'en répandait parmi des couches plus nombreuses de population, en particulier chez les maîtres artisans des villes, mais son absence n'était pas encore considérée comme une insupportable frustration.

D'ailleurs, chez les riches et les puissants, le besoin de se perpétuer dans un monument visible resta longtemps discret. Encore aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, de nombreux défunts, pourtant notables, n'exprimaient pas dans leur testament le désir d'une tombe visible, et ceux qui stipulaient

une tombe visible n'insistaient pas pour qu'elle coïncidât précisément avec le lieu du dépôt de leur corps : une simple proximité leur suffisait. Pour eux le *tombeau n'était pas l'enveloppe du corps*.

Il était admis que ce premier logement du cadavre était provisoire, personne n'ignorant que tôt ou tard, ses os, une fois séchés, seraient transportés dans les charniers « ensemble en ung tas pesle mesle », comme disait Villon.

Il faudra alors de « grans lunettes »

Pour mettre à part aux Innocents
Les gens de bien des deshonnêtes,

et aussi les riches des pauvres, les puissants des misérables :

Quand je considère ces testes
Entassées en ces charniers
Tous furent maistres des requestes
Au moins de la chambre aux deniers,
Ou tous furent porte pannier [portefaix],
Autant puis l'un que l'autre dire
Car d'évesques ou lanterniers
Je n'y cognais rien à redire²⁸⁸.

L'idée moderne de la « concession perpétuelle » était tout à fait étrangère à la mentalité de cette époque pluriséculaire.

Si la commémoration de l'être et l'emplacement du corps n'étaient pas nécessairement réunis dans le même lieu, comme dans une tombe antique ou comme dans nos cimetières contemporains, ils n'étaient pas non plus tout à fait séparés, puisqu'ils devaient voisiner dans la même enceinte ecclésiastique. En outre il était toujours possible d'avoir plusieurs tombeaux pour un seul corps, soit que celui-ci fût morcelé

(tombeau de chair, tombeau d'entrailles, tombeau de cœur, tombeau d'os), soit que la commémoration l'emportât tout à fait sur l'emplacement, et qu'elle fût célébrée à plusieurs endroits sans privilège particulier pour celui de la sépulture physique.

Vue de Sirius (ou d'aujourd'hui) une telle évolution pourrait paraître le début d'un détachement de l'homme, libéré des vieilles superstitions païennes, à l'égard d'une dépouille qui n'était plus rien, une fois qu'elle était privée de la vie. De toute manière, cette attitude n'était pas la même que celle de l'agnostique scientifique ou du réformateur chrétien dans nos cultures contemporaines. En outre, nous allons assister à partir du ^x^e siècle à une réapparition de l'individualité de la sépulture et à son corollaire, un retour à la valeur positive du cadavre. C'est un mouvement long et brisé, qui peut paraître, à certains égards, comme un retour au paganisme romain, et qui cependant culminera à la longue dans le culte des morts et des tombeaux du ^{xix}^e et de la première moitié du ^{xx}^e siècle.

Ceci est dit ici juste pour annoncer la tendance et indiquer le sens encore imperceptible du mouvement. Mais il va falloir des siècles et des révolutions culturelles pour parvenir à ce *terminus ad quem* du ^{xix}^e siècle. A l'époque où nous nous plaçons ici, au milieu du Moyen Age, ce qui doit nous frapper est, au contraire, la difficulté et la lenteur avec lesquelles fut abandonné l'anonymat du premier Moyen Age.

L'exception des saints et des grands hommes

A vrai dire, pendant le premier Moyen Age, l'identification des sépultures et la commémoration des défunts n'avaient pas aussi complètement disparu que nous l'avons affirmé. Il y avait quelques

illustres exceptions : celle des saints, et celle des grands hommes vénérables.

Les saints étaient tous thaumaturges et intercesseurs, et le peuple devait communiquer directement avec leurs reliques, les toucher, afin de recevoir le flux magique qu'elles émettaient. Aussi leurs tombeaux coïncidaient-ils nécessairement avec leurs corps ; en effet, il y avait autant de tombeaux et de reliquaires que de fragments de leur corps ; ainsi, si le tombeau de l'évêque martyr de Toulouse, saint Sernin, était dans la confession de l'abbaye qui lui était consacrée hors de la ville de Toulouse, un morceau de son corps est également exposé dans un sarcophage imité au XII^e siècle de l'antique, à l'abbaye de Saint-Hilaire-de-l'Aude où on peut encore l'admirer aujourd'hui. Les corps des confesseurs, martyrs, évangélisateurs de la Gaule chrétienne ont été ainsi l'objet d'un culte tactile qui n'a pas cessé : j'ai vu de mes yeux en 1944, à Saint-Étienne-du-Mont à Paris, les fidèles toucher la châsse de sainte Geneviève.

Ces tombeaux étaient le plus souvent des sarcophages de pierre, avec ou sans inscriptions commémoratives, la notoriété publique du saint ou l'iconographie tenant lieu d'identification.

La prétendue crypte de Jouarre nous permet de nous rendre compte de ce mélange de volonté de commémoration et de silence. Elle est consacrée à saint Adon, fondateur de l'abbaye (en 630), et aux saints, abbesses et évêque, de sa famille. Elle est le seul vestige d'une église cémétériale où les sépultures s'accumulaient *ad sanctos*, autour des tombeaux des vénérés fondateurs placés sur une sorte d'estrade aujourd'hui disparue qui occupait l'un des bas-côtés de l'édifice. Dans la partie la plus ancienne subsistent toujours les plus vieux sarcophages qui datent de l'époque mérovingienne. Celui de saint Adon, frère de saint Omer, disciple du grand missionnaire irlandais saint Colomban, est parfaitement nu, sans aucune inscription ni décoration. Celui de sa cousine sainte Théodechilde, première abbesse de la communauté de

femmes, est au contraire orné d'une magnifique inscription, d'une très belle écriture : « *Hoc Membra Post Ultima Teguntur Fata Sepulchro Beatae* » (ce sépulcre recouvre les derniers restes de la bienheureuse Théodechilde). « Vierge sans tache, de race noble, étincelante de mérites... » Une notice biographique : « Mère de ce monastère, elle apprit à ses filles, vierges consacrées au Seigneur, à courir vers le Christ... » Et l'inscription se termine par la proclamation de la béatitude céleste : « *Haec Demu(m) Exultat Paradisi Triumpho* » (morte, elle exulte finalement dans la gloire du Paradis²⁸⁹).

Les deux autres, celui de sa cousine sainte Agilberte et de son frère saint Agilbert, évêque de Dorchester puis de Paris, sont couverts de sculptures, mais *sans* inscription : celui de saint Agilbert est illustré par la scène de la Parousie, commentée dans ce livre au chapitre 3.

Ainsi, parmi les sarcophages de surface, visibles, des saints fondateurs, un seul comporte une inscription, deux sont sans inscription, mais sculptés, et un autre est complètement nu. On ne peut évidemment pas affirmer que des inscriptions n'étaient pas, à l'origine, fixées au mur au-dessus des sarcophages anonymes. En tout cas, elles ont disparu, et personne ne s'est avisé de les conserver ni de les rétablir. La qualité graphique de l'inscription de sainte Théodechilde, la beauté formelle des sculptures sont telles qu'il est difficile devant ces chefs-d'œuvre de soutenir l'impuissance des scribes ou des artistes comme cause du glissement vers l'anonymat et la nudité des sarcophages^{III}.

Un autre exemple est donné par les sépultures des papes du III^e au X^e siècle, qui ont été minutieusement étudiées par Jean Charles-Picard²⁹¹. Ces tombeaux *ad sanctos* sont constitués soit d'un simple sarcophage de surface (*sursum*), surmonté d'une inscription qui a été conservée, soit par un oratoire dans une église (Saint-Pierre). Cet oratoire est formé d'une absidiole, d'un autel qui contient les reliques du saint *ad quem* le pape a voulu être inhumé, et d'un sarcophage dont Jean Charles-Picard suppose qu'il a pu être enterré aux trois quarts, de manière à ne laisser apparent

que le couvercle. Ici donc deux cas apparaissent : ou le pape est un saint canonisé, ou bien il n'est pas considéré au moment de sa mort comme un saint, mais éprouve malgré tout le besoin de faire élever de son vivant un tombeau visible et public (certains de ces tombeaux ont été ensuite transférés parce qu'ils n'étaient plus assez visibles dans leur premier site). Jean Charles-Picard voit dans ce choix du lieu et de la forme de la sépulture une affirmation de l'autorité pontificale. La *Memoria* de Mellebaude, à l'hypogée des Dunes de Poitiers, n'est pas essentiellement différente de ce modèle pontifical romain.

On est frappé, dans le cas des papes en particulier, par la volonté de commémoration. A cet égard est instructive l'inscription funéraire de saint Grégoire le Grand qui a été souvent reproduite, y compris dans la notice de la *Légende dorée* consacrée au grand pape :

A. *Suspice, Terra, tuo Corpus de Corpore Sumptum*

Reçois, ô Terre, ce corps tiré de ton corps

B. *Reddere Quod Valeas, Vivificante Deo.*

Que tu devras rendre, quand Dieu le fera revivre.

C. *Spiritus Astra Petit, Leti Nil Supra Nocebunt,*

Son âme gagne les astres [le ciel], la mort ne peut rien contre lui,

D. *Cui Vitae Alterius Mors Magis Ipsa Vita Est.*

Celui-là pour qui la mort de cette vie est la vraie vie.

E. *Pontificis Summi Hoc Clauduntur Membra Sepulchro*

Dans ce sépulcre est enfermé le corps du Souverain Pontife

F. *Qui Innumeris Semper Vivit Ubique Bonis*

Qui par ses innombrables bienfaits vit toujours et partout.

Chaque phrase (A, B... F) de ce texte exprime un thème intéressant et significatif :

1. Le thème de l'*Ubi sunt* : le retour du corps à la terre (A). Mais ce thème est seulement indiqué, sans insistance. Le développement de l'idée se fait plutôt dans le sens opposé.

2. En effet, immédiatement, le thème du retour à la terre est corrigé par celui de la résurrection promise : *vivificante Deo* (B).

3. Le thème de la migration de l'âme au ciel (C) est opposé au retour provisoire du corps à la terre. Vieille idée, fréquente dans les inscriptions chrétiennes comme celle-ci (XI^e siècle) : « *Clauditur hoc tumulo Bernardi corpus in atro ipsius* » (ce noir tombeau renferme le corps de Bernard) – voilà pour le corps – « *et anima deerat superna per astra* » (tandis que son âme est partie dans les astres, le monde d'en haut²⁹²) – voilà pour l'âme.

4. Le thème paulinien de la mort vaincue, vie plus vraie que la vie terrestre, lieu commun de l'eschatologie traditionnelle (D) ; mais comme le retour à la terre, il est aussi, sinon atténué, du moins élargi par la conclusion glorieuse de l'inscription. Celle-ci (F) vient après l'authentification de la sépulture (E) – de qui s'agit-il ?

5. *Qui innumeris semper vivit ubique bonis* (F). Un pieux traducteur de la fin du XIX^e siècle²⁹³ a reculé devant le *vivit*, il a biaisé : « dont les bienfaits universels sont partout et toujours proclamés ». En fait, ils ne sont pas seulement proclamés. Ils font vivre le mort sur la terre comme son âme jouit de la vie au ciel, *ad astra*^{IV}.

Voici enfin un tombeau plus tardif, du début du XII^e siècle, qui est aussi d'un grand personnage ecclésiastique, Begon, lequel fut abbé de Conques de 1087 à 1107. Il est aussi accompagné d'une inscription qui dit :

1. L'authentification de la sépulture : *Hic est abbas situs (...) de nomine Bego vocatus* (Ici se trouve l'abbé (...) du nom de Begon). Pas de date, et cette absence est significative : nous ne sommes pas encore dans le temps historique.

2. L'éloge : un savant théologien (*divina lege peritus*), un saint homme (*vir Domino gratus*), un bienfaiteur de l'abbaye : il a fait construire le

cloître.

3. Conséquence double de sa vertu et de son efficacité, la renommée ici-bas (*per secula*), et la vie éternelle au ciel (*in aeternum*) : *Hic est laudandus per secula. Vir venerandus vivat in aeternum Regem laudando superum.*

Ici l'inscription fait partie de la tombe, elle est aussi précieuse qu'elle. C'est une tombe murale, un bas-relief qu'encadre l'inscription, placé sous un enfeu, à l'extérieur de l'église, contre le mur sud du transept (le côté le plus recherché déjà par les premiers papes dans la première église de Saint-Pierre). L'origine de ce type de tombeau, très ancien, est le sarcophage sous un *arcosolium*. Mais ici il n'y a plus de sarcophage – ce qui ne veut pas dire qu'il n'y en a jamais eu. On a cependant aujourd'hui le sentiment que ce qui compte ici est moins le corps lui-même dans le sarcophage que la plaque commémorative, c'est-à-dire le bas-relief sous lequel le corps pouvait avoir été déposé, sans que ce dépôt ait une importance inouïe.

Ce bas-relief, sans doute commandé par Begon lui-même, figure la conversation sacrée de l'abbé au ciel et son assomption. Le Christ est au milieu, entre Begon et une sainte qui doit être sainte Foy, la patronne du monastère. Deux anges sont également représentés : l'un couronne la sainte, l'autre étend ses mains sur la tête tonsurée de Begon. On remarquera qu'ici l'inscription est doublée d'un portrait, qui n'est d'ailleurs pas celui de l'homme de la terre, mais l'image d'un *beatus*, d'un saint, vivant désormais pour une éternité bienheureuse dans la cour céleste, en louant le Seigneur (*Regem laudando*). Begon n'est pas un saint canonisé, mais, comme les papes non canonisés, il est tout de même un vrai *beatus*, un prédestiné, assuré à la fois du salut éternel et de la renommée terrestre. N'étant pas un saint thaumaturge, un faiseur de miracles, il n'est plus nécessaire d'exposer son corps aux attouchements. Aussi ne se souciera-t-on pas dans des cas comme le sien de la localisation exacte du corps, et y deviendra-t-on même indifférent. En

revanche, le personnage est important, digne de renommée, d'où la nécessité d'un tombeau commémoratif qu'on entretiendra et qu'on refera à l'occasion, si le temps l'a détérioré : les exemples sont fréquents de tombes vénérables très anciennes, refaites aux XII^e et XIII^e siècles.

Les deux survies : la terre et le ciel

Avec ou sans inscriptions, avec ou sans effigies, les tombeaux qui se sont maintenus jusqu'au premier Moyen Age répondent donc à un souci de *faire mémoire*. Ils expriment la conviction qu'il existait une correspondance entre l'éternité céleste et la renommée terrestre, conviction peut-être alors restreinte à quelques surhommes, mais qui s'est ensuite étendue et qui deviendra l'un des traits du second Moyen Age... pour resurgir aux XIX^e-XX^e siècles positivistes et romantiques à la fois. *La Vie de saint Alexis* reconnaît que l'éternité du ciel est « la plus durable gloire », qu'un intérêt bien compris invite à préférer à une renommée seulement mondaine, elle n'est cependant pas d'une autre nature. Au ciel, dans *la Chanson de Roland*, les bienheureux sont des *glorieux*²⁹⁵.

Le saint n'est pas toujours d'origine cléricale : on a montré²⁹⁶ comment Roland est devenu un modèle de saint laïque qui s'est imposé au monde des clercs et à la spiritualité chrétienne. Le saint féodal domine le cycle arthurien. Des échanges complexes entre cultures profane et ecclésiastique aboutirent au XI^e siècle à des conceptions de la piété, de la sainteté où se mêlent des valeurs que nous estimons aujourd'hui proprement religieuses et d'autres qui nous paraissent plutôt appartenir à la terre et au monde. Jusqu'au XVI^e siècle au moins, la distinction est difficile. Nous retrouvons ici, sous une autre forme, l'ambiguïté des *aeterna* et des *temporalia*, que nous avons décelée dans

les testaments, les *artes moriendi* et les thèmes macabres. Le mythe de la croisade a ranimé et exalté le rapprochement chevaleresque entre immortalité et gloire : « On verra maintenant quels sont ceux [les futurs croisés] qui désirent gagner la louange du monde et celle de Dieu, car ils pourront obtenir l'une et l'autre loyalement²⁹⁷. » « L'honneur et service rendus à Dieu » n'allaient pas sans « l'honneur et la gloire acquis pour l'éternité ». Les croisés morts « gagneraient le paradis (...) et acquerraient une éternelle renommée comme avaient fait Roland et les douze pairs qui périrent à Roncevaux pour le service de Dieu²⁹⁸ ».

Les disciples ascétiques du *contemptus mundi* n'échappaient pas à la contagion du culte chevaleresque de la gloire. L'auteur du *Ubi sunt*, qui aurait pu servir de modèle à Villon, convient qu'il ne reste plus rien ici-bas des hommes jadis illustres. Mais tout dépend de l'origine de l'illustration ! Les grands écrivains chrétiens échappent à cette érosion du temps, car ils possèdent, eux, « la gloire durable » ! Ainsi saint Grégoire le Grand, qui « vit toujours et partout », comme l'annonçait déjà son épitaphe : on le lit encore, dit Bernard de Cluny, « loin des succès mondains » dans la solitude des retraites, des cloîtres. « Sa gloire [terrestre] n'aura pas de fin à travers les siècles, le monde chantera ses louanges et sa gloire demeure et demeurera. La plume d'or et de flamme ne mourra point et les trésors que renferment ses pages seront recueillis par la postérité²⁹⁹. »

Cette relation entre les deux survies, celle de l'eschatologie et celle de la mémoire, va durer très longtemps : traversant la Renaissance et les Temps modernes, elle restera encore perceptible dans le culte positiviste des morts illustres au XIX^e siècle. Dans nos sociétés industrielles, les deux survies sont simultanément abandonnées comme si elles étaient solidaires. Et pourtant nous les croirions aujourd'hui plutôt opposées ; les militants laïques et rationalistes du XIX^e siècle souhaitaient remplacer l'une par l'autre, et leur opinion nous influence toujours. Les hommes du

Moyen Age, de la Renaissance, comme ceux de l'Antiquité, les croyaient au contraire complémentaires.

Des auteurs de la Renaissance ont fait la théorie de cette ambiguïté parfaitement consciente. Nous en connaissons quelques-uns, grâce à A. Tenenti³⁰⁰. Porretane fait parler le dominicain Giambattista sur le Paradis. Selon ce dernier, le bonheur du Paradis a deux causes. La première va de soi : la vision béatifique, le face à face avec Dieu ; mais la seconde est plus surprenante pour nous : le souvenir du bienfait sur la terre, c'est-à-dire la renommée, car on ne concevait guère un bien qui ait pu rester tout à fait secret. C'est une cause secondaire (*praemium accidentale*), mais elle compte. Pour l'auditoire laïque du dominicain, les choses sont encore plus simples : « L'homme doit tout tenter dans le monde pour obtenir l'honneur, la gloire, la renommée qui le rendent digne du ciel et l'amènent ainsi à goûter la paix éternelle. » « La plus grande félicité est donc, comme l'écrivait un autre humaniste, G. Conversano, d'être célèbre et honoré dans ce monde, et de jouir ensuite dans l'autre de la béatitude éternelle. »

La devise du duc Frédéric de Montefeltre, qu'on peut encore lire sur les marqueteries de son *studiolo* d'Urbino, exprime en un bref raccourci la même foi dans le passage nécessaire de la gloire terrestre à l'immortalité céleste : *Virtutibus itur ad astra* (par des actions d'éclat, on va au ciel). La formule n'est pas sans rappeler l'épithète de Grégoire le Grand ; les papes eux-mêmes devaient aussi s'imposer par leurs vertus et leur prestige, comme ils voulaient que leurs tombeaux en témoignent aux générations futures.

Une telle difficulté à séparer la survie surnaturelle de la renommée acquise durant la vie terrestre provient de l'absence d'étanchéité entre le monde de l'en deçà et celui de l'au-delà. La mort ne séparait pas complètement ni n'abolissait tout à fait. La pensée rationnelle et scientifique, comme les réformes religieuses, protestante et catholique, tenteront, à partir du XVI^e siècle, de dissocier les deux survies. Elles n'y

réussiront pas tout de suite : le baroque méditerranéen a conservé en pleine Contre-Réforme quelque chose des anciennes communications, de part et d'autre de la mort. De même, dans le puritanisme, la réussite terrestre resta-t-elle attachée à l'idée de prédestination. Dans les fêtes de la grande Révolution française, dans les débats sur les funérailles et les cimetières du Directoire et du Consulat, subsiste encore un peu de ce lien qui se dénoue seulement aujourd'hui, au milieu du xx^e siècle. Dans la pratique commune, aux xvi^e, xvii^e et même xviii^e siècles, la commémoration du vivant n'est pas séparée du salut de son âme, et c'est en vérité le premier sens du tombeau.

La situation à la fin du x^e siècle

Voici donc la situation telle que nous pouvons l'imaginer, d'après les précédentes analyses, à la fin du premier Moyen Age, vers les x^e-xi^e siècles : le tombeau visible a perdu au profit de l'enterrement *ad sanctos* sa fonction eschatologique. Il n'est plus nécessaire ni pour le salut du mort ni pour la paix des survivants que l'enveloppe de son corps soit exposée publiquement, ni même que sa place exacte soit indiquée. La seule condition importante est l'enterrement *ad sanctos*. Les tombeaux publics et authentifiés par des inscriptions ont donc disparu sauf dans le cas des saints (les monuments devaient alors coïncider avec l'emplacement du corps) et celui des personnages plus ou moins assimilés aux saints (qui sur les mosaïques des vi^e-vii^e siècles, portaient l'auréole carrée, et non pas ronde, et dont le monument ne coïncide pas nécessairement avec le corps). Ce sont des cas exceptionnels.

Il y avait donc deux catégories de personnes : l'une comprenait la presque totalité de la population pour qui une foi absolue dans la survie l'emportait sur le souvenir du corps (confié aux saints) et de la vie

terrestre mais qui avait peu à dire et n'avait rien fait de remarquable. L'autre comprenait les très rares individus qui avaient un message à proclamer ; ceux-là mêmes qui étaient figurés avec une auréole ronde ou carrée. Ceux de la première catégorie n'avaient pas de tombeaux, mais avaient confessé leur foi et leur certitude en exigeant la sépulture *ad sanctos*. Les autres avaient droit aux tombeaux qui exprimaient aussi la même croyance eschatologique mais qui en outre assuraient la commémoration de leurs mérites exceptionnels. Dans ce dernier cas, le tombeau visible correspondait à la fois à un acte eschatologique et à une volonté de commémoration.

Cette situation, que nous venons de résumer, aurait pu durer au moins aussi longtemps que l'enterrement *ad sanctos* ou dans les églises. Les progrès du matérialisme, de la laïcisation, de l'agnosticisme (quel que soit le nom qu'on donne à ce phénomène de modernité) auraient pu aux ^{xix}^e-^{xx}^e siècles relayer la vieille croyance dans la survie et maintenir, quoique pour d'autres raisons, l'anonymat des sépultures communes. Dans ce cas nous n'aurions pas eu au ^{xix}^e siècle de culte des tombeaux et des cimetières, nous n'aurions pas aujourd'hui de problèmes administratifs de consommation des corps.

Mais les choses ne se sont pas passées ainsi ! A partir du ^{xi}^e siècle commence, au contraire, cette nouvelle période, longue et continue, pendant laquelle l'usage du tombeau visible, et souvent dissocié du corps, devient plus fréquent. La volonté de commémoration s'étend alors des grands personnages au commun des mortels qui, très discrètement et très progressivement, cherchent à sortir de leur anonymat tout en répugnant néanmoins à dépasser un certain seuil d'ostentation, de présence réaliste, dont la limite sera variable selon les époques.

Le retour de l'inscription funéraire

Aussi le premier phénomène considérable et plein de signification est-il le retour général de l'inscription funéraire qui coïncide à peu près avec la disparition du sarcophage anonyme, remplacé par le cercueil de plomb, ou par le seul ensevelissement, c'est-à-dire l'enfouissement du corps enveloppé dans son seul suaire. C'est au cimetière parisien de Saint-Marcel³⁰¹ qu'on note, vers le XII^e siècle, la réapparition de ces inscriptions disparues depuis l'époque paléochrétienne. Elle a été attribuée « à la renaissance du goût antique pour les épitaphes ». Mais, comme nous allons le voir, ce n'est guère avant le XV^e et surtout le XVI^e siècle que le style épigraphique imite volontairement celui de l'Antiquité. Les premières épitaphes médiévales manifestent plutôt spontanément un besoin nouveau d'affirmer son identité dans la mort, mouvement quasi contemporain du développement de l'iconographie du Jugement dernier et de l'obligation religieuse de tester. Cet usage ne s'est pas répandu d'un seul coup, il s'est heurté à des résistances ; la tombe du XII^e siècle d'un grand seigneur ecclésiastique comme l'abbé de La Bussière en Bourgogne, relevée par Gaignières³⁰², est encore marquée seulement du signe de quatre crosses terrassant deux dragons dont le symbolisme est d'ailleurs plus impérieux que l'écriture. Et longtemps après, quand l'épitaphe est devenue fréquente et commence à bavarder, cette concision archaïque a été maintenue sur certaines tombes, en particulier de moines et d'abbés. En dépit de cette réserve, il n'en est pas moins vrai qu'on va en quelques siècles du silence anonyme à une rhétorique biographique, précise, mais parfois abondante, voire redondante, de la brève notice d'état civil à l'histoire d'une vie, d'une discrète constatation d'identité à l'expression d'une solidarité familiale.

D'abord fiche d'identité et prière

Les plus anciennes épitaphes (les épitaphes communes, je ne parle pas de celles des papes ou des saints, qui ont conservé plus longtemps le style de l'épigraphie romaine) sont réduites à une courte déclaration d'identité et parfois à un mot d'éloge. Elles sont bien entendu réservées à des personnages importants. C'est le cas des évêques de Châlons du x^e au xii^e siècle, enterrés dans leur cathédrale, en 998 (*Hic jacet Gibuinis bonus epis.*) ou encore en 1247 (*Fridus I Epis.*³⁰³) ; d'un abbé de Citeaux de 1083 (*Hic jacet Bartholomeus quondam abbas loci istius*³⁰⁴).

Au nom, on ajouta bientôt la date de la mort (l'année et aussi, parfois, le mois et le jour), comme sur une dalle conservée au musée de Colmar³⁰⁵ (*Anno Domini MCXX, XI Kalendas Martii Obiit bone memorie Burcard miles de Gebbiswill (...) Fundator loci istius*), ou sur une petite pierre encastrée dans le mur extérieur de l'église d'Auvillars dans le Tarn-et-Garonne (*N. Marcii incarnationis MCCXXXVI obiit Reverendus Pater Delesmus Capellanus hujus ecclesiae*). C'est tout.

Les premières ébauches ont abouti à un certain style épigraphique qu'on trouvera encore au xiv^e siècle et même au-delà, malgré la concurrence de formules plus redondantes inspirées par d'autres motivations. Aux xii^e et xiii^e siècles, l'épitaphe est presque toujours en latin : *Hic jacet N*, suivi de la fonction (*miles, rector, capellanus, cantor, prior claustralis*, etc.), *obiit*, et terminé par une formule qui peut avoir quelques variantes :

Hic requiescit, Hic situs est, Hic est sepultura, Ista sepultura est, Hic sunt in fossa corporis ossa, In hoc tumulo, Clauditur corpus (plus rare et plus précieux).

Au xiv^e siècle, cette formulation persiste, mais plus souvent en français (le latin reviendra en force à la fin du xv^e et au xvi^e siècle), et donne toutes sortes de variations autour du Cy-gist : « Cy-gist vénérable et discrète personne N qui trespasa l'an de grâce », « Cy-gist noble et sage chevalier », « Cy-gist cordouannier bourgeois de Paris », « Cy-gist tavernier bourgeois de Paris ». Avec en conclusion un ajout pieux, en

français ou en latin : « *Qui migravit ad Dominum* » (1352), ou « *Anima gaudeat in Christo tempore perpetuo* » (1639), « *Anima ejus requiescat in pace* » (banal), « Dieu ait son âme. Amen », « Dieu par sa grâce de ses péchés pardon lui fasse. Amen », « Dieu ait l'âme de lui. Amen », « Prions Dieu que de lui se remembre », *etc.*

Interpellation du passant

Jusqu'au ^{xiv}^e siècle, l'épithaphe commune se compose donc de deux parties, l'une, la plus ancienne, est une notice d'identité donnant le nom, la fonction, avec parfois un très bref mot d'éloge, la date de la mort. La plupart du temps, elle s'arrête là et ne donne ni l'âge ni la date de naissance. La seconde partie, fréquente au ^{xiv}^e siècle, est une prière à Dieu pour l'âme du défunt : le salut de l'âme du chrétien enterré *ad sanctos* n'est plus aussi sûr que pendant les périodes précédentes et au premier Moyen Age. La prière est inspirée par une préoccupation contemporaine du jugement particulier et des fondations testamentaires.

Cette prière apparaît d'abord comme la prière anonyme de l'Église. Mais rédigée avec constance sur la pierre et le cuivre, au sol et sur les murs, elle est destinée à être dite par quelqu'un ; elle sollicite un dialogue entre le scripteur défunt et celui qui la lit. En réalité, une communication s'est établie dans les deux sens, vers le mort pour le repos de son âme, et à partir du mort pour l'édification des vivants. L'inscription devint alors une leçon et un appel. Dès le ^{xii}^e siècle, il arriva, rarement encore, que les épithaphes des sépultures ecclésiastiques, rédigées donc par des clercs, parfois par le défunt lui-même, aient été formulées comme une invitation pieuse aux survivants à mieux comprendre, par une chose vue, la grande leçon paulinienne de la mort. C'est la tradition très ancienne du *contemptus mundi* et du *memento mori*

que nous avons trop tendance à limiter aux époques « macabres » de la fin du Moyen Age.

Aussi le défunt scripteur interpelle-t-il directement le survivant. Un chanoine de Saint-Étienne de Toulouse, mort en 1177³⁰⁶, l'appelle *lector* et lui dit : « Si tu veux voir ce que j'ai été autrefois, et non pas ce que je suis maintenant, tu te trompes, Ô lecteur qui dédaignes de vivre selon le Christ. La mort est pour toi un gain, si en mourant tu entres dans le bonheur de l'éternelle vie. »

Il existait jadis au cloître de Saint-Victor à Paris une inscription presque contemporaine d'un médecin du roi Louis VI, mort entre 1130 et 1138 et qui exprime le même sentiment ; selon le même procédé, s'adressant directement au passant (*qui transis*), il confesse la vanité de la médecine au regard de Dieu dont il souhaite néanmoins qu'elle soit la médecine de son âme, et ajoute : « Ce que nous avons été, tu l'es maintenant, ce que nous sommes, tu le seras. » C'est tout, et c'est banal³⁰⁷.

Dans ces deux textes du XII^e siècle, on le remarquera, le défunt ou son scripteur ne sollicite par les prières du passant. Celui-ci est seulement invité à méditer sur la mort et à se convertir.

Le thème a persisté. Nous le retrouvons, une fois entre d'autres, au cimetière de Saint-Sulpice sur une tombe de 1545, relevée par Sauval³⁰⁸. C'est un écolier frison de vingt-trois ans, mort à Paris, loin de son pays. « Ce que j'ai été, cette effigie de mon gisant le montre. Ce que je suis – autant que je le sache, la poussière dispersée te l'apprendra. » Après une confession de foi qui résume la doctrine (sur le péché originel, l'incarnation, la résurrection des corps), il engage le passant à se convertir : « Pour que tu te mortifies et que Dieu te vivifie. »

On retrouvera, mais de manière moins développée, cet appel à la conversion dans les inscriptions du XVII^e siècle.

Au XIV^e siècle un autre thème apparaît. Le mort ne s'adresse pas au vivant seulement pour le convertir, mais bien plutôt pour obtenir de lui

une prière d'intercession, grâce à laquelle il compte échapper à la damnation ou aux supplices du Purgatoire. Ainsi cette épitaphe murale d'un Montmorency, mort en 1387, et enterré dans l'église de Taverny :

Bonnes gens qui parcy passés,
De Dieu prier ne vous lassés
Pour l'âme du corps qui repose cy dessous.

(On notera le soin mis à distinguer l'âme et le corps, c'est un fait nouveau dans ce genre de littérature, aux XIII^e-XIV^e siècles.) Vient ensuite la notice d'état civil, accompagnée du court éloge traditionnel :

Homme fut de grant dévotion.
Bouchard du Ru si fut son nom
Là trespasa comme l'on scet
MCCCIII^{xx} et sept, 25^e jour d'otobre.
Prions Dieu que de lui se remembre. Amen !

Cette fiche d'identité de la fin du XIV^e siècle ne donne toujours pas l'âge du défunt.

Mais qui est donc ce passant ? Hommes du XX^e siècle, gardons-nous ici d'un grave contresens. Le passant n'est pas, comme nous serions tentés de l'imaginer d'après notre propre pratique, un parent, un ami, un familier du défunt, qui l'a connu, qui le regrette et le pleure, et vient visiter sa tombe. Ce sentiment est absolument inconnu jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. L'interlocuteur du mort est réellement un passant (qui par-cy passés, *qui transis*), un étranger qui traverse le cimetière ou entre dans l'église pour faire ses dévotions, ou parce que c'est son chemin, car l'église et le cimetière sont lieux publics et de rencontre. Aussi les testateurs recherchent-ils pour leurs sépultures les endroits à la fois les plus sacrés et les plus fréquentés. Ainsi à Saint-André-des-Arts, à Paris,

cette épitaphe d'un vieillard, mort à 83 ans en 1609 : « A désiré au jour de son décès estre mis et en sépulture auprès d'iceluy Saint-Sacrement » (la chapelle du Saint-Sacrement, la grande dévotion de la Contre-Réforme). Certes, de son vivant, il avait eu, comme il le rappelle, « une entière et singulière dévotion au précieux corps de N.S. », mais il avait une autre raison : « affin d'obtenir miséricorde par les prières des fidèles qui se prosternent et s'approchent de ce très Saint et Vénérable Sacrement et ressusciter avec eulx en gloire³⁰⁹ ».

« Devant le cruxifix, note Sauval, j'y ai trouvé [à Saint-Jean-en-Grève à Paris] l'épitaphe qui suit : Arreste toi, passant, cy repose noble homme [mort en 1575]. Passant, prie pour lui³¹⁰. »

Ici, le passant est un dévot. Il peut être simplement un flâneur et un curieux :

O toy passant, qui marche sur leurs cendres
Ne t'ébahis...
Voys passant, je te prie, la noble sépulture.

On lui doit, à ce passant indifférent, quelques explications pour certaines particularités de la tombe ou de la vie du défunt, et on s'adresse alors à lui, non seulement pour solliciter ses prières, mais pour lui raconter une histoire, une biographie, en supposant qu'il s'y intéresse et qu'il soit capable de la retenir et de la rapporter à nouveau : ainsi s'amorce le circuit de la renommée.

Aux XIII^e et XIV^e siècles, l'épitaphe n'a plus toujours l'extrême concision du milieu du Moyen Age, elle dévient plus longue et plus explicite, quoique sans exagération, ainsi celle de l'évêque d'Amiens, Évrard de Fouillois, mort en 1222, dont la tombe dans la cathédrale d'Amiens est l'un des chefs-d'œuvre de l'art funéraire médiéval :

« Il a nourri son peuple. Il a posé les bases de cet édifice. » « La ville a été confiée à ses soins. » « Ici repose Édouard dont la renommée

répand le parfum du nard. » « Il a eu pitié des veuves affligées. Il a été le gardien des abandonnés. Il était agneau avec les doux, lion avec les grands, licorne avec les superbes. »

Un long récit commémoratif et biographique de vertus héroïques et morales

Dans ce texte, plus développé que d'habitude puisqu'il s'agit d'un grand et vénéré personnage, on retrouve à la fois la tradition de l'épigraphie paléochrétienne et l'usage de formules d'éloge qui deviendront ensuite courantes. C'est cette tendance à l'éloquence et au long développement qui caractérise l'épigraphie la plus apparente des siècles de l'Ancien Régime, du ^{xv^e} au ^{xviii^e}. (Nous étudierons dans la troisième partie et dans un autre contexte la tendance simultanée à la simplicité, qui se manifeste aux deux bouts de l'échelle sociale, auprès des puissants avides d'humilité et chez les petits artisans ou laboureurs entrés timidement dans le cycle de la mort écrite.) Au ^{xiv^e} siècle, cette éloquence prend la forme de l'exhortation pieuse, sorte de paraphrase des prières des morts. Le latin est plus redondant et bavard, le français plus rare et surtout plus concis. Je citerai cette inscription d'un Montmorency à l'église de Taverny :

« Ici est enterré (*tegitur et sepelitur*) le chevalier Philippe^V qui, comme on le sait (*pro ut asseritur*), est réputé pour son honnêteté (*probitatus*). Ouvre-lui le ciel, Juge qui décides (*diceris*) de la conservation de toutes choses, et à cet être pitoyable (*miseri*) daigne donner ta miséricorde, ô Roi qui es Père... » Il ne s'agit ici ni d'un clerc ni d'un personnage illustre, mais d'un chevalier (*miles*) donné comme exemple pour sa *probitas*. En effet, l'allongement de l'inscription dépend d'abord des

vertus les plus remarquables qui sont alors des attributs de la sainteté ou de la noblesse.

Occasionnellement à partir du ^{xiv}^e, presque toujours au ^{xv}^e siècle, un autre caractère original apparaît dans l'épigraphie funéraire : à la date de la mort qui est d'usage ancien, est ajouté l'âge du défunt. A partir du ^{xvi}^e siècle, cette pratique est générale – sauf sur quelques tombes d'artisans trop récemment parvenus à la promotion de morts visibles et parlants. Elle correspond à une conception plus statistique de la vie humaine, définie par sa durée plus que par son activité, conception qui est celle de nos civilisations bureaucratiques et techniciennes.

Enfin, à partir du ^{xv}^e siècle, un dernier trait vient compléter la fiche d'identité des ^{xiii}^e-^{xiv}^e siècles : celle-ci n'est plus seulement individuelle. Au ^{xv}^e et surtout aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, elle devient commune à toute une famille, elle associe au premier à mourir ses conjoints et ses enfants ou, quand il est jeune, ses parents. C'est un phénomène nouveau et remarquable qui consiste à affirmer ainsi publiquement sur une tombe visible une relation familiale, jusqu'alors négligée à ce moment suprême de vérité. Les inscriptions deviennent de plus en plus souvent collectives ; en voici un exemple relevé sur une pierre encastrée dans le mur extérieur de Notre-Dame de Dijon ; une inscription y est gravée, sans doute à la demande de la mère, dernière survivante d'une famille décimée par quelques pestes : « Cy dessous gisent N, lequel trépassa le 27 du mois d'octobre 1428 », sa femme qui mourut le 28 juin 1439 et, entre ces deux dates extrêmes, deux enfants, enlevés en septembre et octobre 1428, par le même mal qui emporta le père, puis une autre fille en 1437, sans compter « plusieurs de leurs enfants » dont le détail ne s'imposait pas. Et la liste – sans commentaires biographiques – se terminait par l'invocation banale : « Dieu ait leur âme. Amen. »

Tous les éléments formels de la littérature épigraphique sont désormais réunis : la fiche d'identité, l'interpellation du passant, la formule pieuse, puis le développement rhétorique et l'inclusion de la

famille. Ces éléments vont désormais se développer amplement aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles.

L'exhortation pieuse, jadis réduite à quelques mots ou à quelques lignes, devient au ^{xvi}^e siècle le récit édifiant de la vie du défunt. Au couvent des Grands Augustins de Paris, Anne de Marie donne l'exemple d'une bonne mort à un âge encore jeune³¹¹. « Fâcheuse mort (...) luy annonça le despart de sa vie [cela part comme une danse macabre !] *L'an de son âge à peine huit et vingt [l'âge apparaît comme un élément important du récit qui devient biographique]* Hors sans respect du lieu dont elle vint *Et déprisant la gloire que l'on a* En ce bas monde [gloire légitime qui donne aux pompes funèbres leur raison d'être], icelle Anne ordonna *Que son corps fut entre les pauvres mis [voilà l'acte d'humilité remarquable qu'il convient d'enregistrer sur une matière impérissable]* En cette fosse [elle n'était donc pas enterrée à l'endroit de l'építaphe, qui était posée dans le chevet de l'église, mais dans la fosse aux pauvres du cimetière. Ici finit le récit pieux, exemplaire. Ici commence l'interpellation du passant qui prend l'allure d'un sermon un peu familier]. Or prions, chers amys *Que l'âme soit entre les pauvres mise* Qui bienheureux sont chantés dans l'Église. » Anne de Marle mourut le 9 juin 1529.

Aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, on le voit par cet exemple, choisi entre bien d'autres, l'építaphe devient le récit d'une histoire, parfois courte quand le défunt est jeune, parfois longue, quand il est mort vieux et célèbre.

Aux ^{xvi}^e, ^{xvii}^e et début du ^{xviii}^e siècles, il arrive très souvent que l'építaphe soit un vrai récit biographique à la gloire du défunt, quelque chose qui ressemble à la notice d'un dictionnaire des célébrités, avec, de préférence, le relevé des citations militaires, car les notices ne sont plus réservées aux hommes d'Église (ceux-ci deviennent au contraire de plus en plus discrets en cette période de Contre-Réforme) ; elles sont très souvent consacrées aux actions d'éclat et aux grands services d'hommes de guerre. Les seuls clercs qui suivent cette mode laïque de littérature funéraire sont eux aussi des soldats, les chevaliers de Malte. Il faut alors

imaginer les inscriptions qui couvrent les sols et les murs des églises et des charniers comme les pages d'un dictionnaire des biographies illustres, un *Who's who*, exposées à la lecture des passants. Les guides imprimés les signalent d'ailleurs comme des curiosités à visiter.

Quelques-uns, maltraités par la vie, y trouvaient l'occasion de redresser par une solennelle protestation les injustices du sort. Ainsi Pierre Le Maistre (1562) à Saint-André-des-Arts, à Paris³¹² :

Dessous l'ombre sacré de cette pierre dure,
Vois, passant, je te pryé, la noble sépulture
D'un serviteur de Dieu, de Justice et de Foy,
Notaire et secrétaire et greffier d'un grand Roi (...)

Il ne rencontra qu'ingratitude :

(...) Et pour tout son labeur n'a conquis en tous biens
Qu'un éternel oubly pour luy et pour les siens,
Qu'un éternel oubly, une vaine espérance,
Et qu'une mort enfin pour toute récompense.

Mais l'injustice des grands n'a pu éteindre l'éclat d'une réputation due à ses seules vertus, même si celles-ci n'étaient pas reconnues comme il fallait par ses maîtres. Il garde pour lui « le nom d'homme de bien ». Il demeure à jamais :

(...) Riche de cette gloire
Qui grave dans le ciel à jamais sa mémoire,
Riche de ce beau nom qui surmonte l'effort
Désormais du Tombeau, du Temps et de la Mort.

Le défunt prétend à une gloire que les hommes lui ont refusée de son vivant, mais que sa vertu et la réputation de cette vertu lui assurent après sa mort, et dont témoigne publiquement son épitaphe.

Ce type d'inscription amère est plutôt rare. En revanche, l'épitaphe héroïque est très fréquente, en particulier au XVII^e siècle, à cause des nombreuses morts à la guerre, sous Louis XIII et Louis XIV, et dans les batailles contre les Turcs. Le sol de l'église Saint-Jean de La Valette est couvert de citations à l'ordre de la croisade ! Malgré les épreuves de la Révolution, des restaurations archéologiques et ecclésiastiques, les murs de nos églises françaises en ont tout de même conservé quelques-unes. Les épitaphiers en sont remplis ; c'était la gloire de la noblesse et de la nation française, première ébauche individuelle des monuments aux morts de la guerre.

A l'église du couvent des Célestins, en 1601, la chapelle Saint-Martin avait été concédée à Marguerite Hurault (la famille des châtelains de Cheverny) pour y faire enterrer ses parents « et y faire toutes les épitaphes et enrichissements que lad. dame advisera³¹³ ». A sa mort, son époux remarqua « que en lad. chapelle Saint-Martin il n'y avait aucune épitaphe, effigies, armes, ny aucuns signes ny marques d'honneurs » de sa famille « et y ayant désiré remédier et rendre témoignage visible... », il fit mettre une inscription qui en résume l'histoire : « A l'honneur et mémoire de la famille des seigneurs de Rostang, d'Alleyre et de Guyenne, et de leurs alliances, nommés dans l'oratoire de cette chapelle, ancêtres des... ». Suit ici une longue énumération d'alliances depuis le règne de François I^{er}, une manière de généalogie développée avec commentaires, et qui malgré tout est incomplète : « Y ayant encore beaucoup d'autres personnes de grande considération de ce royaume qui sont proches parens desd. seigneur et dame de Rostang, Robertet et Hurault. »

Au même couvent, dans la chapelle de Gesvres³¹⁴, l'épitaphe de la tombe de Léon Potier, duc de Gesvres, pair de France, mort le

9 décembre 1704, comporte trois parties. La première est la fiche d'identité du défunt, très complète puisqu'elle comprend les noms de ses ascendants : troisième fils de René, duc de Tresnes, et de M^{me} Marguerite de Luxembourg. La seconde partie est le récit de ses actions d'éclat : on nous dit qu'en 1665 il a eu deux chevaux tués sous lui à Nordlingue, qu'il a été fait prisonnier, qu'« il a trouvé le moyen de s'échapper (...), de rejoindre sa compagnie, et de retourner à la charge ». On cite ses régiments, ses grades, capitaine des gardes du corps, lieutenant général – « Il a depuis servi dans toutes les occasions. » Une vraie notice nécrologique de journal officiel. La troisième partie est consacrée à la fondation de la chapelle de famille aux Célestins, nous l'utiliserons plus loin.

Les jeunes de Gesvres tués au combat ont droit à une tombe *sans cigît* (ils ont été enterrés sur place ou bien on n'a pas retrouvé leurs corps) avec une inscription à leur gloire : « A la louange du Dieu des armées [déjà !] et à la mémoire du marquis de Gesvres. Passant tu as devant les yeux la figure d'un gentilhomme de qui la vie a été si exercée qu'il était impossible que sa mort ne fût pas glorieuse. » Histoire de ses faits d'armes, des combats auxquels il participa, « pour les querelles du ciel offensé [les Huguenots], et pour la vengeance de la royauté méprisée [les révoltes] (...). Ce vaillant homme est mort les armes à la main (...), chargé des louanges de sa patrie et couvert de la terre des ennemis [parce qu'il fut enseveli sous les ruines d'un bastion miné à Thionville]. Passant, un grand homme de guerre pouvait-il avoir une plus honorable sépulture ! Si tu es français [cet appel au patriotisme français a un ton tout à fait contemporain, on le dirait du XIX^e-XX^e siècle !] donne des larmes à un cavalier qui a donné tout son sang à la grandeur de cet État et qui est mort à 32 ans, percé de 32 blessures [merveilleuse coïncidence !]. C'est ce qu'il demande, la pitié, puisque d'ailleurs il est content de sa destinée (...). Tu prieras pour son âme si la tienne est sensible aux belles actions. » Il est mort en 1643, mais l'építaphe a dû

être composée plus tard, dans la seconde moitié du siècle, par son fils, le fondateur de la chapelle et du mausolée de la famille. Celui-ci fit ajouter les épitaphes de ses deux fils : l'un, François, chevalier de Malte, « se rendit à Malte à l'âge de XVII ans pour y faire ses caravanes (...). Il fut un de ceux qui montèrent les premiers à l'assaut lorsque les chrétiens se rendirent maîtres de la ville de Caron et ce fut sur la brèche de cette importante place qu'il rencontra une mort glorieuse pour sa mémoire (...). Son corps se trouva parmi les morts, ayant encore à la main son espée qui était dans le corps d'un officier turc étendu auprès de luy. Il eut la récompense qu'il avait toujours désirée, de mourir pour la foi de Jésus-Christ, qui fut en l'année 1685, âgé de XXI ans. » L'autre fils était Louis « qui, à l'exemple de ses illustres ancêtres, a passé le peu qu'il a eu de vie dans les armes, et enfin s'est heureusement sacrifié pour le service de son Roi ». L'épitaphe rapporte ses campagnes, les actions « où il a donné des marques d'une valeur héroïque et d'une expérience consommée », sa mort à l'attaque d'Oberkirch : « Il fut blessé de deux coups de mousquet dont il mourut le 18 avril 1689, âgé de 28 ans. Comme il s'était toujours conduit avec beaucoup de sagesse et de piété, il rendit l'âme dans la disposition d'un véritable chrétien et dans une résignation entière à la volonté de son créateur, mais regretté généralement de tout le monde. »

Ces grands faits d'armes furent sans doute les mieux célébrés par l'épigraphie funéraire, dans la France belliqueuse des *xvi^e* et *xvii^e* siècles. Mais les inscriptions commémoratives perpétuaient aussi bien, quoique avec plus de discrétion, des existences plus modestes : carrières diplomatiques, connaissance des *boni artes*, érudition *in utroque jure* ; les églises de Rome en sont pleines, qui vont du *xv^e* au *xviii^e* siècle. Quelques-unes sont aussi très longues, comme celles des gentilshommes français. Beaucoup sont plus concises. Le hasard permet parfois de relever dans une église française, échappée aux iconoclastes, quelque inscription qui devait être banale en son temps, d'un officier de justice,

fier de sa carrière, comme celle-ci, à l'église Saint-Nicolas de Marville (Meuse), sur un pilier du chœur : « Cy gist honoré sieur (...) de Goray, escuyer prévost pour leurs Altesses Sérénissimes à Marville, lequel après avoir fidèlement servy les feu empereur Charles V et Philippe son fils roy des Espagnes, par l'espace de trente ans en belles et honorables charges, tant aux voiaiges d'Afrique, guerre des Pays-Bas qu'ailleurs, choisit ceste ville [de Marville] pour retraicte à ses vieulx ans [on notera l'usage du mot retraite dans un sens très voisin du nôtre] où il décéda le 11^e Nov. 1609 ayant laissé en la confrérie du S. Rosaire la somme de Mil francs. Priez Dieu pour lui. »

Et voici l'éloge posthume par sa famille et son compagnon, d'un artisan, sculpteur et ébéniste, à Provins, dans l'église de Saint-Ayoul, contre le mur :

« Cy gist honorable homme Pierre Blosset natif de la ville d'Amiens, en son vivant M^e [maître] sculpteur en bois, pierre et marbre, qui peu de temps auparavant son décès a fait tous ces beaux ouvraiges que voyez [toujours l'adresse au passant, visiteur curieux, autant qu'au dévot] en ceste église et en d'autres lieux. Ensuite N. Seigneur l'ayant appelé à l'aage de 51 ans le 25 janvier 1663, pour le récompenser de la félicité des bienheureux [et le Purgatoire ?] veu les soins qu'il avait apporté [*sic*] pendant le cours de sa vie à la décoration de ses temples. Il vous supplie, passant [cette fois, le curieux est invité à la prière pour les morts], en considérant ces beaux édifices, d'avoir mémoire de luy en vos prières, au moins de luy dire un *Requiescat in pace*. »

Ainsi la fidélité d'un modeste officier de justice, la conscience professionnelle et le talent d'un bon artisan méritèrent bientôt, presque autant que la bravoure et la sainteté, l'inscription à ce tableau d'honneur spontané que constituaient les épitaphes sur le sol et les murs des églises.

Et voici qu'apparaît aussi, en plein xvi^e siècle, l'honnêteté conjugale qui, pour être toujours exigée des femmes, ne leur avait guère valu

jusque-là la gloire posthume. Le bonheur conjugal inspire cette inscription à des époux heureux en 1559 (Saint-André des Arts) :

Celuy qui fut d'un cœur net et entier
Repose ici, maistre Mathieu Chartier...
Jehane Brunon pour femme il épouza
Qui chastement près de luy reposa,
Et cinquante ans [une durée exceptionnelle !] l'un à
l'autre fidelles,
Eurent un lict sans noises ny querelles,

et dicte cette épitaphe à un mari en hommage à sa femme enterrée à la même époque à l'*Ave Maria* :

Ici pour dernière maison
En repos le corps mort habite
De Mary de Tison
Attendant qu'il ressuscite.

Et enfin la notice biographique et l'éloge de la vertu domestique :

D'Augoumois, du lieu de Faiolle
Vint en Bourbonnais mary prendre [précision
géographique]
Qui jamais en faict ne parolle
Rien cognut en elle à reprendre.
En ce lit de soi vit descendre
Un seul fils [on trouve encore assez souvent dans les
inscriptions du xvi^e siècle l'indication insistante de fils
unique], beau, sain et prospère,
Qu'elle laissa en âge tendre

A Pierre de Chambrod son père.

Il n'y a pas d'inscriptions que sur les tombeaux de pierre ou de cuivre ; ou plutôt, il y a des tombeaux ailleurs que dans les églises et les cimetières, faits d'une autre matière, plus spirituelle, que les matières dures : non plus gravés, mais imprimés ou simplement écrits pour soi, que l'on appelle aussi des « tombeaux ». C'était une manière de méditer sur la mort, au ^{xvi}^e siècle, que de composer son épitaphe : « J'ai serré [le petit tombeau que je me fis] dans un des tiroirs du grand bureau de mon cabinet, rapporte Pierre de l'Etoile dans son Journal, où est le papier de feu mon père et le mien [le papier ? s'agit-il du testament ?] et les révolutions de sa planète [on croyait sérieusement à l'astrologie]. »

L'épitaphe du même L'Etoile est un exercice religieux, orné d'un jeu de mots sur Stellar'Etoile (*Anima ad coelum, stellarum domum*) ; elle était peut-être destinée un jour à la gravure.

D'autres épitaphes étaient réservées à la publication, comme l'une des formes classiques de l'éloge posthume. Aussi les appelle-t-on les « tombeaux littéraires ». En 1619, les jésuites de Pont-à-Mousson firent paraître un tombeau composé de pièces latines et de quelques pièces françaises, à la mémoire d'un jeune profès de l'ordre, mort alors qu'il était pensionnaire de leur communauté. Le livre s'intitule : *Lachrymae convicti* [d'un pensionnaire] *Mussipontani in obitu nobilissimi adulescentis F. Claudii Hureau*.

C'était un bon élève : il gagnait tous les prix (*proemia*). « Aussi nombreux que les prix naguère reçus au milieu des jeunes disciples de Pallas, aussi nombreux que les guirlandes réservées à ton front savant, voici que, triomphant parmi les êtres d'en haut grâce à une sainte mort (*superos inter sancta nunc morte triumphans*), tu possèdes les prix éternels de l'âme invaincue. Pourquoi, enfants [*pueri*, aussi bien jeunes gens d'aujourd'hui], borner votre adresse aux honneurs humains [néanmoins légitimes et nécessaires] ? Préludez par vos prix à la vision de Dieu³¹⁵. »

Le salut éternel n'est pas incompatible avec la gloire mondaine. Il lui est souvent, ou plutôt normalement, associé, mais l'un ne va plus nécessairement avec l'autre : la littérature épigraphique des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles montre bien à la fois la persistance de l'ancienne corrélation, et un début de séparation des deux domaines. Séparation qui ouvre – ou entrouvre – peut-être la porte à la sécularisation contemporaine... La célébrité n'est plus l'infailible voie de l'immortalité sur la terre et au ciel : on sait trop bien que parfois la trompette de la renommée, pourtant dressée sur les grands tombeaux de l'époque (^{xvi}^e-début ^{xvii}^e siècle) sonne ou se tait à contretemps. Toutefois, la confiance dans l'authenticité de la gloire mondaine est encore telle que ces erreurs des vicaires humains, chargés de proclamer le bien et l'honneur, ne condamnent pas à l'oubli ceux qui ont été frappés par leur injuste silence. La réputation d'un homme de bien s'impose malgré tout et on commence même à douter à l'avance du jugement de ceux qui avaient été jusqu'alors admis comme ses « définisseurs » incontestés. « Le bruit et le renom » s'imposent d'eux-mêmes, sans le secours de l'éloquence des hommes – sauf celle de l'épigraphie. Mais il s'agit alors de ce qu'on pourrait appeler une *anti-épitaphe*.

Voici un tableau de 1559, de Saint-André-des-Arts ; il exprime clairement cette fierté dans l'humiliation ou l'humilité :

O toy, passant, qui marches sur les cendres [des époux
Chartier]
Ne t'esbahis ne voyant icy pendre
Des grands piliers de marbre parien
Élabourez d'ouvrage phrygien,
Si tu ne voys icy grand rang de colonnes.
Tels vains honneurs sont bons pour les personnes
De qui la mort efface le renom
Et faict périr la gloire avec le nom.

Mais non de ceux *dont les vertus suprêmes*
Après la mort les font vivre d'eulx-mesmes.
Voire et je veulx encore t'advertir
Qu'on ne debvrait un tombeau leur bastir
Faict d'art humain, puisque la renommée
Leur sert icy d'une tombe animée [c'est-à-dire à
effigies]³¹⁶.

En même temps que les mérites et les célébrités se déploient sur les parois des lieux funéraires, comme sur les pages d'un livre d'or, l'idée s'insinue que la vraie gloire est l'opposé de cet étalage. Au XVII^e siècle, la conviction devient assez forte pour qu'on refuse les commentaires bavards et indiscrets : on leur préfère le silence du seul nom. Ce n'est pas exactement l'humilité vraie de la fosse aux pauvres, du moins n'est-ce pas ainsi qu'elle est interprétée par les survivants. Un Florentin du XVII^e siècle avait demandé dans son testament (*suprema voluntas*) que seul son nom figurât sur sa tombe (sur le sol). Mais son héritier, par piété (*pius*), n'a pas eu ce courage et lui a tout de même érigé un beau buste qui subsiste encore à San Salvatore del Monte avec l'inscription où il avoue son incapacité à suivre le testateur jusqu'au bout d'une humilité dont celui-ci ignorait naïvement combien elle était inutile tant il était célèbre à son insu : « Il a ignoré (*nescius*) que, pour obtenir *fama et gloria*, son nom seul suffisait, ou alors rien n'était plus suffisant, *nihil satis*. »

Il n'y a donc pas de doute : du XV^e au XVII^e siècle, nous voyons s'affirmer la volonté du défunt ou de ses héritiers et parents de profiter du tombeau pour imposer à la postérité le souvenir de sa vie, de ses actions, glorieuses ou modestes. Cela apparaît dans les longues inscriptions que nous avons commentées. Mais cela apparaît aussi dans les épitaphes simples et brèves, et beaucoup plus nombreuses que les précédentes (elles ont presque toutes disparu car elles n'intéressaient ni

généalogistes, ni historiens, ni artistes). Celles-ci sont restées fidèles, du ^{xvi}^e au ^{xviii}^e siècle, à la sécheresse médiévale. Toutefois, un mot y revient souvent, parfaitement banal, le mot *mémoire* : A la perpétuelle mémoire de... A l'éternelle mémoire de... Certes le mot n'est pas nouveau. Comme *monumentum*, il appartient à la langue de l'épigraphie funéraire romaine. Mais le christianisme en l'empruntant l'avait dévié dans un sens eschatologique : la *memoria* désignait la tombe des martyrs, ou bien elle évoquait l'âme pitoyable. L'épigraphie du ^{xvii}^e siècle n'a pas aboli le sens mystique, elle a ressuscité le sens romain, et l'expression « à la mémoire de » n'invite pas seulement à la prière, mais au souvenir, le souvenir d'une vie avec ses caractères et ses actes, une biographie.

Ce souvenir n'est pas seulement une volonté du défunt, il est aussi sollicité par les survivants.

Le sentiment de famille

Aux ^{xv}^e, ^{xvi}^e siècles et au début du ^{xvii}^e siècle, la rédaction des actes perpétuels de sa vie était commandée par le testateur seul. Il y avait longuement réfléchi, et avait parfois composé lui-même son épitaphe dans le silence de son cabinet. Au ^{xvii}^e siècle, cette charge est de plus en plus fréquemment assurée par la piété familiale. C'est en particulier le cas que nous avons signalé plus haut, de tous les jeunes gentilshommes victimes des guerres de Louis XIII et de Louis XIV.

D'autre part, nous avons pu le constater aussi, les vertus saintes, guerrières ou simplement publiques, n'étaient plus les seules à garantir le droit à l'immortalité terrestre promise par les épitaphes. Il n'était plus nécessaire d'avoir accompli des actions héroïques pour subsister dans la mémoire des hommes. Phénomène considérable, l'affection de la famille,

l'amour conjugal, parental, filial, commençait à relayer, dans le monde évolué des auteurs épigraphiques, les nobles mérites officiels.

Le fait de garder mémoire, né au Moyen Age du devoir religieux de conserver des gestes saintes et vouées à l'immortalité terrestre et céleste, étendu ensuite aux actes héroïques de la vie publique, a donc désormais gagné la vie quotidienne ; c'est l'expression d'un sentiment nouveau, le sentiment de famille. Une corrélation s'est établie entre celui-ci et le désir de perpétuer sa mémoire.

Souvent les inscriptions sont consacrées à l'illustration d'une famille donnée. Mais d'une manière plus générale et plus significative, la famille a conquis une place dans l'építaphe selon un usage antique redécouvert au ^{xvi}^e siècle. Les inscriptions de ce type sont composées de deux parties – parfois placées en deux endroits distincts du tombeau, notamment aux ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles –, l'une consacrée à l'éloge, au récit, à la notice biographique du défunt, l'autre au survivant qui a inspiré l'építaphe et « posé » (*posuit*) le monument. Ainsi les longs récits des campagnes des jeunes Rostang, cités plus haut, sont suivis de cette signature : « Son père a fait poser ce marbre qui servira à la postérité d'un monument éternel à la vertu d'un si digne fils et à la douleur d'un père si généreux. » Le « tombeau » de Mathieu Chartier et de Jehane Brunon, consacré à l'éloge de la vertu conjugale et du mariage heureux, a été rédigé et posé par leurs enfants :

Leurs filles et petits-fils pleins de douleur amère
En larmoyant ont basti ce tombeau
Et honoré de ce présent tableau³¹⁷.

Faute de descendants naturels, c'est au serviteur qu'incombe la mission de transmettre la mémoire. J'ai cité plus haut l'építaphe d'un sculpteur ébéniste d'Amiens, enterré à Provins. Il avait survécu à ses enfants et devait être déjà veuf quand il mourut. Alors qui eut le soin de

faire exécuter l'épithaphe et le tombeau ? L'inscription nous le dit : « Faict par Pierre Godot, son apprenti. »

Enfin, fait remarquable et qui montre bien la colonisation du tombeau par le sentiment de famille, les enfants eux-mêmes, ou de très jeunes gens, ont droit à l'éloge et au regret de leurs parents, gravés sur la pierre noble et dure. Les père et mère éprouvent le besoin de fixer sur une matière impérissable leur tristesse et leur souci de perpétuer la mémoire du petit disparu. Voici un exemple parisien, extrait de l'épithaphier : « A Anna Gastelleria que la mort a arrachée dès la petite enfance de leurs yeux, mais non de leur souvenir (*non ex memoria*), les parents en larmes, attachés à leur triste devoir, ont érigé ce monument. *Vixit annos VI menses IV dies XIV. Obiit Kalendas Junii MDXCI*. La paix aux survivants. Le repos aux défunts. »

A Rome, nous pouvons encore lire *in situ* beaucoup d'épithaphes du même genre et de la même époque, à l'église de l'Aracoeli en particulier. « Michel Corniactus, noble polonais, jeune homme de grande espérance, mort à 19 ans en 1594. » L'inscription se termine par la mention que ses deux frères germains ont posé le monument. Toujours à l'Aracoeli, illustrant un magnifique portrait, cette autre inscription, très belle, et qui donne une idée de l'attitude devant l'âge, car elle est consacrée à un jeune homme de vingt-neuf ans, mais non marié. « A Flaminius Capelletus, *juvenis*, très instruit (*lectissimus*) dans la pratique (*disciplinae*) des lettres et des sciences (*boni artes*), admiré et vénéré par tous pour la beauté de son visage [la beauté corporelle est devenue l'un des éléments de la mémoire posthume], sa droiture [*judicii praestantia*], le sérieux et en même temps l'élégance de sa parole, lui qui dans la fleur de l'âge et de la renommée fut arraché [*ereptus* : arraché par la mort, formule usuelle, héritée du vocabulaire macabre des ^{xiv}^e-^{xv}^e siècles] à l'amour de ses parents [littéralement, à l'étreinte : *complexu*], très durement, à l'âge de XXIX ans [un *juvenis* de vingt-neuf ans vivait depuis longtemps la vie des adultes, mais il n'était pas marié, c'est pourquoi, comme on va le

voir, sa notice nécrologique lapidaire n'est pas due à son épouse, mais à ses parents], l'année du salut 1604. » Ceci est la première épitaphe, consacrée au défunt. Elle est ici immédiatement suivie de la seconde, où il est question des survivants, de leur situation, de leur deuil : « Son père M. C. sénateur de la ville, à son fils autrefois très aimé, désormais très regretté [*desideratissimo* : apparition de la notion très contemporaine de regrets – « regrets éternels »], et à P. P. son épouse très pieuse qui suivit son fils quatre ans après^{VI}, privé de la vue de ces têtes très chères (*luce carissimorum capitum orbatus*), dans le deuil, il dédia ce tombeau. »

La même année, 1604, est aussi celle de la mort de Charlotte de Beaudoin, à l'âge de dix-neuf ans. Son père, maître des Eaux et Forêts, voulut être enterré au même endroit qu'elle, dans l'église de Saint-Sulpice-de-Favière en Ile-de-France. Il fit graver sur la tombe un sonnet du genre de ces poèmes que les Français sous le nom de tombeau, les Anglais sous celui d'*elegy*, écrivaient alors à l'occasion des morts notables :

Reçoy, reçoy mon Cœur ce don de moy ton Père
le te l'ay desdié, Ô mes chastes Amours,
Depuys que ce grand Dieu a retranché le cours
De ton ioly printemps par une mort amère.
Reçoy ma doulce amour les regrets que ta Mère
Souspire incessamment et iette nuycts et iours
Pour toy nostre soulas réconfort et secours
Par le doux entretien de ta présance chère.
Ton âme est devant Dieu, pry le por nous, mon cœur,
Qu'il ayt pitié de nous et de nostre langueur
Tant qu'un mesme tombeau nous tienne renfermez.
le faictz veu d'en bastir un digne à ton amour
Affin qu'après la mort nous y facions seiour
Avecques toy mon cœur qui nous a tant aimez³¹⁸.

Dans la vie quotidienne, les rédacteurs d'épithaphe ne faisaient pas preuve d'originalité, comme il arrivait dans des textes plus personnels et plus littéraires que nous avons choisis de préférence. Il en va des inscriptions comme des testaments, elles sont un mélange complexe de personnalité et de convention. Le plus souvent elles utilisaient une formule banale. J'ai relevé, dans une petite église d'York, sur un tombeau restauré récemment, comme l'église, après les destructions de la dernière guerre, cette inscription en latin, elle est tout à fait banale, mais a l'avantage de récapituler en quelques lignes les inventions successives du sentiment du ^{xiii}^e au ^{xvii}^e siècle.

« *Dominus* [Lord, je suppose] *Gulielmus Sheffield*, chevalier [il s'est mis en tête de l'épithaphe, mais il n'est pas le mort, seulement le dedicataire, qui, en fin de compte devient presque aussi important que le défunt], a pris soin d'élever ce tombeau à ses frais [*suis sumptibus*, cela vaut d'être aussi solennellement noté], non par vaine gloire [affirmation de l'humilité chrétienne et de la fière simplicité selon laquelle le monument n'ajoute rien à la gloire due au seul nom ; malgré tout, il ne jugeait pas superflu d'avoir son tombeau et sa statue], mais pour le rappel de notre propre condition mortelle [le *memento mori*, traditionnel depuis le ^{xii}^e siècle au moins] et aussi à la mémoire de [voici, enfin, la présentation de la défunte, avec la mention nouvelle : *in memoriam*, à la place du ci-gist, mémoire du défunt dans le souvenir de ses proches, de sa famille, qui se substitue à la vaine gloire, c'est-à-dire à la gloire officielle, historique] ma très chère épouse Lady Elizabeth, fille et héritière de Jean Darnley de Kikhurst, *in agro Thor*. Elle mourut le 31 juillet 1633 à 55 ans. *Requiescat in pace*. »

Cette épithaphe du nord de l'Angleterre nous servira ici de conclusion provisoire. Elle résume le passage de l'état civil individuel, constitué définitivement au moment de la mort, à l'histoire d'une vie, d'abord sainte ou héroïque, puis de plus en plus quelconque, et enfin au regret des survivants et plus particulièrement de la famille. La mort des

épitaphes est devenue familiale, après avoir cessé d'être anonyme pour devenir personnelle et biographique. Mais chacune de ces étapes a été très longue, et n'a jamais complètement aboli les usages antérieurs.

Une typologie des tombeaux d'après leur forme. Le tombeau à épitaphe

Nous avons, pour les besoins de l'exposé, séparé l'épitaphe de son support, le tombeau, ou de son absence de support, quand l'épitaphe tenait lieu à elle seule de tombeau. Ce qui était possible au prix, il faut l'avouer, d'un artifice, ne l'est pas en ce qui concerne l'effigie, la représentation ou le portrait du défunt. Plus encore que l'épitaphe, l'effigie, ou son absence, fait partie du tombeau tout entier, c'est d'ailleurs ce qui rend si décevantes les sculptures funéraires des musées, quand elles ont été détachées de leur architecture et de leur environnement.

Le retour du portrait dans la pratique funéraire est un événement culturel aussi important que celui de l'épitaphe. Il faut le replacer dans l'évolution d'ensemble du tombeau.

Les formes du tombeau médiéval et moderne, du ^x^e au ^{xviii}^e siècle (le tombeau dans ou contre l'église), obéissent à des contraintes d'espace très constantes et très simples, qu'il faut connaître pour comprendre l'iconographie qui viendra s'y insérer. Ces formes se ramènent à trois grands types. Le premier est ce qu'on pourrait appeler le *tombeau-épitaphe* : une petite plaque d'environ 20/30 × 40/50 cm, entièrement occupée par l'inscription, sans autre figure. Ce type de tombeau est très ancien, nous l'avons déjà observé sur le mur extérieur de l'église d'Auvillard au ^{xii}^e siècle. Il est fréquent, et encore visible aujourd'hui, dans les églises catalanes (Catalogne française), sur les murs intérieurs et

extérieurs. Parfois, ils ferment, comme la porte d'un coffre-fort, une petite cavité ménagée dans le mur extérieur de l'église (il est alors vu et lu de l'extérieur), une sorte de *loculus* où étaient déposés les os desséchés du défunt, après transfert de leur première sépulture provisoire. Très anciens donc, ces petits ci-gît ne cessent d'être d'un usage commun qu'à la fin du XVIII^e siècle ; ils sont gravés dans la pierre ou le cuivre, fixés sur les murs ou sur les piliers des églises, des chapelles, des galeries des charniers, sans autre changement significatif que la langue, le style, la longueur de l'épithaphe et le caractère de la graphie. L'histoire de la tombe-épithaphe se confond avec celle de l'inscription elle-même. Nous venons d'en parler et d'essayer d'en saisir le sens vers la personnalisation solitaire, puis vers l'identification avec la famille.

Les deux autres types morphologiques de tombes vont nous retenir plus longtemps, car c'est là que réapparaîtra le portrait du défunt. L'un est vertical et mural, l'autre est horizontal, étendu sur le sol.

Le tombeau vertical et mural. Le grand monument

Les tombeaux verticaux et muraux sont les successeurs directs des tombeaux paléochrétiens réservés aux défunts vénérables, les papes, par exemple ; c'est un sarcophage (parfois un sarcophage plus ancien réemployé), sans inscription ni portrait (le sarcophage des III-IV^e siècles avait l'une et l'autre), placé contre le mur (trois faces seulement sur quatre étaient décorées), avec *au-dessus* une inscription (pas toujours conservée), l'ensemble sarcophage et inscription étant placé sous un arc, on disait dans un *arcosolium*. Le sarcophage était parfois situé près d'un autel, le tombeau-oratoire, qui servit sans doute encore de modèle à l'hypogée des Dunes de Mellebaude à Poitiers, au VIII^e siècle, et aux

sanctuaires de martyrs où le sarcophage du saint était collé à l'autel ; cette dernière disposition ne fut pas imitée longtemps : les sarcophages des martyrs furent au contraire plutôt séparés de l'autel, pour être descendus dans la crypte, dans une « confession », ou bien les reliques étaient placées dans des châsses, le long de l'abside ou du déambulatoire.

La disposition sous l'*arcosolium* est donc la plus fréquente. Dans le cas de l'abbesse de Jouarre ou des ducs de la première maison de Bourgogne à Cîteaux, l'inscription, gravée sur le sarcophage (en général autour du couvercle, comme un long ruban), distinguait le tombeau d'un personnage mémorable et vénérable, du tombeau d'un homme quelconque, condamné au sarcophage en surface, demi-enterré ou enfoui, mais toujours nu, anonyme et achronique.

Cette coutume de « l'ensarcophagement », pour employer un néologisme commode créé par Panofsky, a été abandonnée au cours du Moyen Age occidental, mais elle a curieusement résisté en certaines régions, comme en Espagne, et en Italie, à Venise notamment ; le sarcophage est quelquefois suspendu très haut sur le mur. Quand il a été remplacé par le cercueil enterré, ou bien le tombeau a conservé la forme du sarcophage, ou bien le sarcophage a été représenté sur une scène en bas-relief du tombeau. En Espagne, il arrive que le cercueil de bois soit peint, comme le sarcophage était sculpté, hissé sur le mur et exposé à la vue de tous, comme l'était le sarcophage de pierre : on peut supposer que les os qu'il renfermait provenaient d'une première inhumation provisoire. Dans toute une partie du monde médiéval, le sarcophage est donc resté l'image conventionnelle du tombeau et de la mort, même après qu'il fut abandonné comme moyen réel de sépulture.

A l'époque où les corps étaient ainsi enfermés dans une enveloppe de pierre incorruptible, il suffisait à l'opinion contemporaine qu'ils fussent confiés à l'Église : l'individualité du corps se dissolvait alors dans le sein terrestre de l'Église, celle de l'âme dans le sein d'Abraham. On dirait que

le besoin s'est fait sentir de leur donner, dans des cas de plus en plus nombreux, quoique encore exceptionnels, une personnalité séparée et apparente lorsque l'usage du *sarceu* de pierre fut abandonné, et qu'on lui a substitué le cercueil de bois, ou l'enfouissement dans un simple suaire. On observe d'ailleurs dans toute cette histoire une tendance continue à l'enfouissement. D'abord les premiers sarcophages (*sursum*) étaient posés sur le sol, puis ils ont été à demi enterrés, de telle sorte que le couvercle des uns émergeait tandis que d'autres étaient un peu plus enfouis, afin de pouvoir en entasser encore par-dessus, car ils étaient souvent accumulés dans un petit espace, autour des endroits les plus saints, enfin le sarcophage de pierre céda la place au cercueil de bois ou au simple linceul, plus profondément inhumé^{VII}. L'habitude se répandait désormais d'enterrer en profondeur sans qu'aucun signe visible apparût à la surface. C'est alors qu'on commença à poser parfois, quoique pas nécessairement sur la fosse, une marque visible ; la tombe n'était plus toujours anonyme comme celle des anciens sarcophages : elle comportait une identité. Ce changement est contemporain de la poussée démographique et urbaine du milieu du Moyen Age qui ne permettait guère l'emploi des sarcophages de pierre, trop encombrants.

Mais revenons au problème des formes. Le sarcophage sous *arcosolium* paléochrétien est devenu au Moyen Age la *tombe à enfeu*. A la place du sarcophage, un socle de pierre rectangulaire et massif, et au-dessus, jusqu'à l'arc de décharge, plein cintre ou brisé, qui limite l'enfeu dans la hauteur, un espace vide. Beaucoup de ces tombeaux ont souffert, mais il en reste encore le socle nu et l'arc de décharge, à l'intérieur ou à l'extérieur du mur de l'église. Ils bordent à Bologne, à Venise, le mur qui donne sur la rue, que les passants d'aujourd'hui longent distraitemment. Dans bien des églises de nos campagnes, on remarque l'endroit béant d'un enfeu vide, quelque part près de l'abside, là où s'étendait le vieux cimetière.

Dans ce type de tombeau, trois espaces nus sollicitent le remplissage : les trois parois latérales du socle, le dessus du socle (emplacement de l'ancien couvercle du sarcophage), le fond de l'enfeu. L'histoire du tombeau médiéval de type vertical est commandée par les différentes manières de remplir ces espaces : bas-relief ou peinture sur le fond de l'enfeu, bas-relief sur les parois latérales du socle, statue du défunt en ronde bosse au-dessus du socle. Voilà l'essentiel.

Ce type mural se développera, gagnant sur le mur un peu en largeur, beaucoup en hauteur, pour atteindre finalement de très grandes élévations et couvrir de vastes surfaces, parfois toute la paroi d'une chapelle latérale comme, dès le ^{xiv}^e siècle, les tombes de rois angevins de Naples à Santa Chiara. Il persévéra dans cette emphase et ce gigantisme aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles, jusqu'au début du ^{xvii}^e siècle.

Au ^{xvi}^e siècle, sa crise de croissance le poussera à se détacher souvent du mur qui limitait son expansion, tout en restant fidèle à la verticalité. Il devint un volume grandiose et compliqué, isolé de tous les côtés et entouré d'air, mais il demeura soumis à une composition en hauteur qui le divisa en étages superposés, comme les tombes royales à deux ponts du ^{xvi}^e siècle à Saint-Denis. A partir du ^{xvii}^e siècle, cette tendance à la monumentalité déclamatoire se renverse, les dimensions sont raccourcies. Pendant une période d'habitude taxée par les historiens de déclamation baroque, où en effet les pompes funèbres s'épalaient à l'église comme des décors d'opéra, le grand tombeau angevin, valoisien, médicéen se rétracte pour rentrer dans des dimensions plus modestes : signe d'un mouvement profond de « distanciation » de la mort qui fera l'objet de la troisième partie de ce livre.

Il n'empêche que le tombeau vertical se prêtait à la monumentalité. Il était naturellement tenté de se dilater le long des surfaces murales et à l'intérieur des volumes, pour remplir leurs vides. Aussi convenait-il à la sépulture des grands personnages mémorables de l'Église et des nouveaux États, comme aux audaces des grands artistes, sculpteurs,

architectes. Pourtant, il a été aussi et aussitôt miniaturisé à des usages plus humbles.

(Les proportions modestes étant d'ailleurs plus anciennes que la tendance à la monumentalité puisqu'on trouve déjà une plaque de quelques centimètres de côté qui sert de tombe à un chanoine de la cathédrale de Toulouse du ^{xiii}^e siècle³¹⁹.) Sous une forme condensée, réduit au bas-relief du fond et à l'inscription, ou à l'inscription et à un buste, ou à une combinaison des deux, toujours disposé dans le sens vertical et appliqué à un mur ou à un pilier, le modèle a servi, aux ^{xvi}^e, ^{xvii}^e et début du ^{xviii}^e siècle, à la sépulture de quantités de petits gentilshommes, de bons bourgeois, d'officiers de justice, d'hommes de robe et de cloche, de bénéficiers, bref de ce qui correspondait alors à une haute classe moyenne (*upper middle class*). Il faut s'imaginer les églises du ^{xvii}^e et du début du ^{xviii}^e couvertes, sur leurs murs et leurs piliers, de ces monuments de quelques dizaines de centimètres de côté. Les clergés épurateurs du ^{xviii}^e siècle (catholiques, car les calvinistes de Hollande, après les premières iconoclasties, furent plus conservateurs), les révolutionnaires de 1793, les spéculateurs immobiliers du début du ^{xix}^e siècle les ont bien souvent détruits en France. On les retrouve intacts, *in situ*, en Angleterre, en Hollande, en Allemagne, en Italie et en particulier à Rome où ils ont été mieux respectés.

Le tombeau horizontal au ras du sol

L'autre type de tombe médiévale et moderne est horizontal, bas, encastré au ras du sol. C'est une simple dalle de pierre plate rectangulaire, dont les dimensions sont variables, mais en général correspondent à celles du corps humain, rarement plus grandes, souvent, en revanche, plus petites. On la désigne par des mots nouveaux. *Tumulus*,

monumentum, *memoria*, ou même *sarceu* dans le sens de tombeau disparaissent, remplacés dans l'usage courant par « lame », « fosse » (« cy-git sous cette fosse »), et tombe ou plate-tombe. *Tumba* était emprunté au grec dans le sens de *tumulus*. Sous sa forme latine, il aurait été employé pour la première fois par Prudence au v^e siècle³²⁰, mais il a eu une grande fortune au Moyen Age, car on le retrouve dans toutes les langues vernaculaires occidentales : tombe en français, *tumb* en anglais, *tomba* en italien.

La lame désigne la pierre qui recouvre la tombe et la fosse où le corps a été déposé. Ce type de tombeau évoque donc d'abord l'enfouissement du corps sous la terre, à la différence de l'« ensarcophagement ». Certes, il est rare que la lame coïncide avec l'emplacement exact de la fosse où le corps a été réellement mis en terre. Mais peu importe. Elle est le signe visible de ce logement invisible, et ce symbole suffit. Elle fait partie du dallage, se confond avec le sol dont elle est l'un des éléments. Elle est alors la frontière dure qui sépare le monde d'en dessus et celui d'en dessous.

L'accent mis ainsi par la tombe sur le souterrain, dans une eschatologie chrétienne qui ne lui réserve guère de place (l'enfer médiéval n'est pas souterrain), me paraît original. Il me semble que ce type de tombe plate n'a pas d'ancêtre direct dans l'Antiquité païenne ou chrétienne, à la différence de la tombe verticale à enfeu. On peut objecter les mosaïques funéraires à inscriptions et portraits, qui couvraient déjà le sol des basiliques chrétiennes d'Afrique. Mais peut-on imaginer une filiation réelle entre les tombes à mosaïque du v^e siècle et les premières dalles ornées d'un signe, d'une brève inscription, du xi^e-xii^e siècle, malgré la possibilité prévue par Panofsky de relais espagnols (Tarragone), rhénans et flamands ? Les tombes plates me semblent plutôt en relation directe avec un enfouissement systématique des corps désormais privés de la protection du sarcophage de pierre, et aussi avec une conscience plus grande du retour à la terre. L'Antiquité païenne et

chrétienne, dans la mesure où elle construisait pour le mort un édifice visible, avait tendance à édifier un monument plus ou moins haut, au-dessus du sol : simple stèle, mausolée colossal, sarcophage, tombeau-maison à salles, *etc.* Le Moyen Age continua certes cette tradition avec le tombeau vertical. Mais il créa un type nouveau, plus conforme à son rêve, et qui, quoique toujours visible, ramène l'attention au niveau de la terre d'où nous sortons et où nous reviendrons. Sentiment qui pourrait bien aussi n'avoir rien de chrétien et être inspiré d'un naturalisme peu tenté par les espoirs de l'au-delà. Ne sommes-nous pas en présence ici de ces composantes ambiguës de la culture chrétienne qui n'existent guère dans les sociétés religieuses antiques ? Elles impliquent à la fois un certain nihilisme qui ne va jamais jusqu'au bout, et une ferme croyance dans l'au-delà.

L'apparition de la tombe plate est, n'en doutons pas, un événement culturel important, elle témoigne d'une attitude de plus froide acceptation et aussi de plus amicale cohabitation avec des hôtes souterrains qui ont cessé de faire peur. Rien n'empêche plus de combiner leur identification, et même leur célébration avec le rappel de leur dissolution, *pulvis es.*

Comme nous l'avons vu, les dalles horizontales n'étaient pas la plus ancienne forme de tombeaux. Ceux-ci, quand ils n'étaient plus des sarcophages, se rattachaient plutôt au type vertical et mural, comme celui, assez étonnant, d'Arles-sur-Tech, dans les Pyrénées, mais ils ont sans doute été les premiers à vouloir être à la fois visibles et humbles. Auparavant, ou bien ils n'étaient pas visibles (sarcophages anonymes, enfouis) ou bien ils étaient visibles, et alors ils étaient muraux, monumentaux et pompeux.

La plate-tombe, presque nue, mais identifiée par une gravure ou une sculpture, est donc bien une création originale du génie médiéval et de sa sensibilité ambiguë : signe d'un compromis entre l'abandon

traditionnel à la terre bénite et le besoin nouveau d'affirmer discrètement son identité.

Si le tombeau vertical paraissait, par sa morphologie, destiné aux monuments des grands, quoiqu'il ait pourtant servi de modèle à des tombes plus communes, la plate-tombe avait plutôt une vocation d'humilité. Elle faisait partie du sol, elle était volontairement exposée à être foulée sous les pas. Dans les périodes de grande monumentalité funéraire, aux ^{xiv}^e, ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles, elle fut choisie de préférence par les testateurs qui voulaient faire preuve d'humilité. C'était la seule forme de sépulture admise par les contre-réformateurs, comme saint Charles Borromée : *non excedens pavimentum*. Aussi constitue-t-elle l'essentiel du mobilier funéraire d'églises comme le Gesu. Aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, elle fut adoptée, comme les tombeaux-épitaphes, à cause de sa discrétion, par les nouveaux venus dans la promotion des tombeaux visibles, les artisans, les laboureurs.

Elle s'est aussi bien prêtée aux embellissements de l'art et à l'éloquence des ambitieux. Sans les élever au-dessus du sol, la mosaïque de marbre leur a permis aux ^{xvi}^e, ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles de dessiner de somptueuses décorations héraldiques polychromes accompagnées de riches inscriptions. Les plus belles sont peut-être au Gesu de Rome et à l'église des chevaliers de Malte à La Valette. D'autre part, dès le ^{xiii}^e siècle, une ronde-bosse remplaça la gravure ou le faible relief des âges précédents et donna naissance à une statuaire semblable à celle qui surmontait le socle du tombeau mural vertical. La dalle, tout en gardant sa forme et son symbolisme, était élevée au-dessus du sol, soit sur des colonnes soit sur des pleurants-colonnes, qui la portaient comme la bière du convoi.

Ainsi malgré une certaine prédilection due à la morphologie, les tombes horizontales ou verticales se prêtaient également aux manifestations diverses du sentiment funéraire médiéval. Elles lui fournissaient un cadre intéressant et déjà significatif par lui-même, où le

portrait et l'építaphe vont prendre leur place, réapparaître après un long effacement, se déployer ensemble, et ensuite se replier, chacun de son côté. Voyons maintenant ces jeux compliqués du portrait et de l'építaphe qui donnent un sens au tombeau.

Au musée imaginaire des tombeaux : le gisant-reposant

Construisons par l'esprit un musée imaginaire qui réunisse à la suite tous les monuments funéraires connus et répertoriés, classés par âge et par région, cet immense corpus nous permettrait de suivre d'un regard continu et rapide tout le développement de la collection. Sans doute certaines particularités régionales apparaîtraient-elles, comme la survivance du sarcophage dans les pays méditerranéens, la persistance des gisants éveillés dans les pays « gothiques ». Mais ces différences deviendraient négligeables dans la vue panoramique. Sauterait plutôt aux yeux l'unité génétique des formes du ^x^e au ^{xviii}^e siècle, malgré tous les changements d'art et de style. Avant le ^x^e siècle, il n'y a quasi rien, sauf des vestiges d'usages paléochrétiens. Après le ^{xviii}^e siècle, il y a autre chose qui est nouveau, nos cimetières contemporains. Au contraire, entre le ^x^e et le milieu du ^{xviii}^e siècle environ, la continuité génétique est ininterrompue ; on passe d'une forme à l'autre par des transitions insensibles, dues plus souvent à des détails de mode qu'à des traits essentiels de structure. Pourtant, l'œil repère rapidement deux séries différentes de formes : la série des gisants et la série des priants ; elles ne coïncident pas toujours, elles ne se succèdent pas non plus exactement : elles se chevauchent.

Ces deux figures, qui persistent pendant un demi-millénaire, laissent deviner un attachement secret et tenace à une conception populaire de la

mort profondément sentie et jamais exprimée.

Voyons d'abord la série des gisants et l'interprétation qu'elle nous suggère.

Le visiteur naïf et pressé du musée imaginaire n'hésiterait pas : ces gisants lui paraîtraient des défunts qui viennent juste de mourir et qui sont exposés au public avant la cérémonie des funérailles. Il ne manquerait pas d'être frappé par la ressemblance du gisant du Moyen Age et de la première époque moderne avec la disposition traditionnelle des morts exposés jusqu'à nos jours, du moins jusqu'à la mort à l'hôpital et au *funeral home*.

En fait, il se tromperait seulement à moitié, si le gisant médiéval n'est pas une copie du mort exposé, le mort pourrait bien être exposé à l'imitation du gisant funéraire.

Les plus anciens gisants ne représentent pas des morts (et pendant longtemps d'ailleurs, et en particulier dans les pays gothiques, ils ne seront jamais des morts) : ils ont les yeux grands ouverts, les plis de leurs vêtements tombent comme s'ils étaient debout et non couchés. Ils portent dans leurs mains des objets – maquette d'église de Childebert vers 1160 à Saint-Denis, crosse de l'abbé Isarn à Saint-Victor de Marseille (fin du XI^e siècle) – à la manière des donateurs processionnaires des mosaïques romaines ou ravenates. Tout le monde est d'accord sur le fait, les vieux historiens comme Émile Mâle et Erwin Panofsky, et les nouveaux archéologues, positivistes et démythificateurs, ne l'ont pas encore contesté. Un auteur récent écrit, à propos des gisants des rois de la première dynastie à Saint-Denis, fabriqués en série sur commande de saint Louis au XIII^e siècle, qu'ils ont « les pieds posés sur un socle comme si on avait songé un instant à les dresser, les gestes sont calmes et les visages paraissent intemporels³²¹ ».

Ces gisants ne sont ni des morts ni des vivants dont on souhaite conserver la ressemblance ; certes, ils sont identifiables, mais non plus comme des hommes de la terre : ils sont des *beati*, des bienheureux, des corps glorieux, éternellement jeunes, à l'âge du Christ de la Passion selon Émile Mâle, « des membres terrestres de la cité de Dieu » selon Panofsky, des archétypes de la fonction royale, dirait-on de préférence aujourd'hui.

Cette interprétation ne saurait surprendre les lecteurs qui m'ont suivi jusqu'ici. Ils reconnaîtront dans ces vivants-non vivants, dans ces morts qui voient, les sujets de la première et plus ancienne liturgie des funérailles, qui est une liturgie de dormants, de reposants, comme les sept dormants d'Éphèse. Ce ne sont, en vérité, ni des vivants insouciantes ni des agonisants douloureux ni des morts putrescibles ni non plus des ressuscités dans la gloire, mais des élus qui attendent dans le repos (*requies*) et la paix la transfiguration du dernier jour, la résurrection.

Certes, à l'époque où furent représentés, sculptés, gravés ces gisants bienheureux, la liturgie avait déjà recouvert les thèmes du repos sous les thèmes désormais dominants de la migration de l'âme et du Jugement (*Libera*). Mais alors, tout se passe comme si le modèle ancien du repos, évincé de la liturgie et de la pensée eschatologique, survivait dans l'image du gisant. Une survivance pleine de sens, car elle révèle un attachement profond et silencieux à une croyance abandonnée par les élites.

Émile Mâle estimait que cette attitude n'était propre qu'aux premiers gisants des XII^e et XIII^e siècles. Il observait, comme sans doute le visiteur le moins averti du musée imaginaire, qu'à partir du XIV^e siècle les yeux des gisants se ferment (moins en France et en Allemagne qu'en Italie et en Espagne), la position couchée est rendue plus vraisemblable par la chute des plis des vêtements, par la disposition des membres. La tête repose sur un coussin. Bref, d'après É. Mâle, qui regrette la métamorphose, le bienheureux est devenu un mort banal, et bientôt un mort ressemblant.

La voie est ouverte qui mène au corps décomposé, au transi et au squelette.

Panofsky fait à peu près les mêmes constatations. Il est moins sensible qu'É. Mâle au fait que les yeux soient ouverts ou fermés. En revanche, il accorde beaucoup d'importance au formalisme esthétique. Il suppose qu'à partir du ^{xiv}^e siècle les artistes ne tolèrent plus les invraisemblances physiques de la statue debout-couchée, défiant les réalités de la pesanteur. C'est la raison pour laquelle le gisant ou bien sera redressé (l'évêque bénissant de Saint-Nazaire, à Carcassonne) ou bien sera couché sur un lit, malade ou mort, ou encore, mais cela est une autre histoire que nous verrons plus loin, sera animé, assis ou agenouillé.

Il faut bien admettre, à la suite de Mâle et de Panofsky, qu'un changement intervient aux ^{xiv}^e-^{xv}^e siècles dans l'attitude de l'effigie. Mais, prenons-y garde, ce changement apparaît surtout dans les monuments du grand art, commandés à de grands artistes pour de grands personnages. Or les tombeaux à effigies commencent à devenir plus fréquents du ^{xv}^e au ^{xvii}^e siècle. Et si nous laissons de côté le grand art funéraire pour faire attention aux tombeaux plus modestes, et parfois déjà artisanaux, nous constatons ceci : la tombe que nous appellerons banale, pour ne pas dire populaire, ce qui serait faux, adopte les deux modèles de l'art princier, le gisant et le priant, mais dans le cas du gisant, elle est restée fidèle jusqu'au premier tiers du ^{xvii}^e siècle (époque où le gisant disparaît) au type archaïque du gisant bienheureux. La femme au chaperon, l'homme à la fraise de 1600 sont représentés sur une dalle du pavement, plus souvent gravée que sculptée ; la dalle est fabriquée en série par un artisan tombier qui laisse la tête en blanc. Les gisants sont figurés comme s'ils étaient debout, les mains jointes ou croisées sur la poitrine, les yeux grands ouverts. Un prêtre tient le calice dans sa main. Les défunts banals des ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles sont dans la « position debout et renversée », comme les grands personnages du ^{xi}^e au ^{xiii}^e siècle.

Peut-être a-t-on alors oublié la correspondance de l'attitude avec le thème du repos. Mais on persiste à présenter le défunt étendu sur le sol comme s'il était vivant, quoique dans une position inhabituelle au vivant, même dans la prière, une position d'attente pieuse, d'immobilité déférente, de calme ininterrompu, de paix.

L'image traditionnelle véhicule de vieilles idées, de vieux espoirs qui, pour n'être plus conscients, n'en pèsent pas moins toujours sur les sentiments profonds, les mémoires enfouies.

La persistance jusqu'au début du ^{xvii}^e siècle du type archaïque du gisant dans les plates-tombes banales enlève du sens aux changements esthétiques constatés par Mâle et Panofsky dans le grand art funéraire. Celui-ci est moins significatif dans les détails de ses formes que la production artisanale des tombiers, demeurée plus fidèle aux vieilles matrices. Qu'importe, à la réflexion, que les yeux soient ouverts ou fermés, que les plis du vêtement trahissent la station debout ou couchée, s'il apparaît bien que le défunt repose toujours dans la paix. C'est ce sentiment de paix qui compte.

Deux thèmes essentiels sont ici combinés. D'une part le thème de la tombe plate, le rapprochement avec la terre, la continuité avec le sol. D'autre part le thème du gisant, du repos dans l'au-delà, repos qui n'est ni fin ni néant, ni non plus conscience pleine, souvenir ou anticipation.

Les plates-tombes à gisants du début du ^{xvii}^e siècle sont, chez les élites instruites – seules encore à avoir des tombeaux –, les dernières traces visibles et inchangées de la très ancienne attitude de la mort apprivoisée : elles constituent un compromis entre le besoin nouveau d'identification qui apparaît vers les ^{xi}^e-^{xii}^e siècles, et le sentiment millénaire d'un repos. S'en aller, mais pas pour toujours, seulement pour dormir longtemps, mais d'un sommeil qui laisse les yeux ouverts, qui ressemble à la vie sans être tout à fait la vie, ni la survie.

Le mort exposé à la ressemblance du gisant

Survivance d'un modèle eschatologique abandonné, le gisant conserve une surprenante stabilité de forme dans ses applications banales, sinon populaires, alors que le grand art funéraire à usage aristocratique le pare d'innombrables variantes. C'est tantôt le portrait en pied d'un chevalier, la lance à la main, tantôt – et plus volontiers – une représentation plus réaliste de la mort : au ^{xiv^e} siècle, en Allemagne et en Angleterre, le gisant figure un homme en armes, tué au combat ; les chevaliers anglais sont étendus, les pieds croisés sur le sol caillouteux où ils sont tombés ; d'une main ils tirent l'épée du fourreau qu'ils tiennent de l'autre ; leurs yeux sont encore ouverts. Un gisant allemand de 1432 a été ainsi commenté par Panofsky³²² : « Représenté au moment du passage de la vie à la mort, sa tête repose sur un coussin et penche d'un côté, ses yeux ne sont pas encore tout à fait clos, mais ils sont déjà envahis par la mort. » Cette description vaudrait aussi bien pour une œuvre antérieure d'un siècle, le monument de Conrad Werner de Hattstadt, avoué d'Alsace. Le gisant jadis placé dans un enfeu de l'église des Jacobins de Colmar est aujourd'hui conservé dans le musée qui a succédé au couvent. Il a les mains jointes, sa tête est inclinée, et repose sur son heaume. Son épée et ses gants sont à ses côtés. L'inclinaison de la tête rompt le hiératisme conventionnel du gisant bienheureux. Cet homme vient de mourir.

Plus pathétique encore, le gisant de Guidarello Guidarelli, tué en 1501 au service de César Borgia. Le sculpteur de 1520, Tullo Lombardo, a exprimé la grande tristesse d'un être jeune que la mort vient de frapper (Ravenne, Académie des Beaux-Arts).

Dans le cloître de l'église Sainte-Marie-de-La-Paix, à Rome, un bas-relief funéraire du ^{xv^e} siècle représente un jeune homme tué malgré lui, c'est-à-dire qu'il ne s'est pas suicidé, quoique mort de mort violente. Vu

de profil, le gisant conserve le souvenir du corps souple, soudain privé de vie.

Au ^{xvi}^e siècle, un modèle nouveau et savant, lui aussi limité au grand art funéraire, et sans autre postérité, témoigne de la tendance à ne pas se satisfaire du reposant, et à lui substituer un thème plus dramatique : c'est le demi-gisant, ou l'accoudé. Le défunt est à moitié couché, son buste est droit et il s'appuie sur l'un de ses bras, l'autre peut tenir un livre. Inspirée de la statuaire étrusco-romaine, et aussi d'un geste symbolique (celui de la tête appuyée sur la main qui, dans les fresques de Giotto, signifie déjà la méditation mélancolique), cette attitude plaisait aux artistes des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles dans la mesure où elle se prêtait aux fantaisies de leur imagination : le mourant, à demi dressé, était soutenu sur son lit de mort par la religion ou réveillé dans son sarcophage par le génie de la Renommée ou par l'ange de la Résurrection. Mais cette représentation appartient au genre noble ; elle n'est pas sortie du grand art, et l'iconographie funéraire commune l'a ignorée.

Une autre déviation du thème du repos fut le remplacement du gisant, aux ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles, par le transi, la momie. L'iconographie traditionnelle du gisant a été alors exploitée dans un autre sens, pour exprimer le sentiment amer éprouvé quand il faut quitter les choses exquises de la vie. On sait que la diffusion de ce modèle a été limitée à la fois dans le temps (^{xv}^e-^{xvi}^e siècles) et dans l'espace (chapitre 4).

On peut admettre que si le gisant-reposant a été jusqu'au ^{xvii}^e siècle l'image privilégiée de la mort dans les milieux modestes, les élites ont tenté de s'en écarter, sans qu'aucun des modèles variés nés de cette émancipation n'ait pu s'imposer de façon durable.

Les analyses qui précèdent ont été inspirées par une documentation puisée surtout dans l'Europe dite gothique, la France du Nord, les pays

de la maison de Bourgogne, l'Allemagne, l'Angleterre. Elles n'ont pas tenu compte des sources méditerranéennes (sauf dans quelques cas exceptionnels du grand art) et des pratiques ordinaires de cette aire géographique. Or, il se trouve que des types funéraires fréquents dans ces régions méridionales, au second Moyen Age, vont avoir des effets déterminants sur la présentation et l'exposition réelle du mort dans tout l'Occident et ce jusqu'à nos jours. C'est une histoire assez compliquée d'échanges entre le mort et le vif, entre la statue ou la gravure du gisant et la toilette ou l'exposition du mort.

Pour la comprendre, il faut revenir au musée imaginaire. Si nous nous attardons avec plus de soin aux détails des données funéraires, nous nous rendons compte qu'une évolution continue, sans éloigner beaucoup le gisant de son modèle originel, l'entraîne cependant vers un type intermédiaire qui n'est pas tout à fait le *beatus*, et qui ressemble plus à un mort, mais qui n'est néanmoins ni un vrai agonisant ni un transi. L'image qui se dégage au terme de cette évolution est bien un mort réel, mais ce mort est toujours présenté comme un *beatus*, comme un gisant-reposant.

Dès la seconde moitié du XIII^e siècle, dans tout l'Occident, et pas seulement dans les régions méridionales, les bas-reliefs couvrant les côtés du socle qui supporte le gisant représentent souvent le déroulement du convoi, dont nous avons déjà vu l'importance dans les cérémonies funéraires du second Moyen Age. D'abord convoi surnaturel, composé d'anges et de clercs alternés, il devient convoi réel, tel qu'il est décrit dans les testaments, formé des moines, des clercs, et des pleureurs en cagoule, qui transportent et accompagnent la bière. Sur les mêmes bas-reliefs latéraux, la scène de l'absoute succède à celle du convoi en particulier en Italie et en Espagne, du XIV^e au XVI^e siècle.

Le corps du défunt – ou sa représentation – figure alors plusieurs fois sur le même tombeau : par exemple deux fois sous une forme réduite et en relief pendant les deux cérémonies du convoi et de l'absoute, et une

autre fois, en ronde bosse, comme gisant-reposant, en grandeur naturelle.

Or, il est tout à fait remarquable que le corps – ou la représentation – transporté sur la bière pendant le convoi ou déposé sur le tombeau ouvert pendant l'absoute, soit présenté exactement comme on avait l'habitude de montrer le gisant-reposant, habillé^{viii}, les mains jointes ou croisées. Dès lors, il s'établit un rapprochement physique, une quasi-identité entre le corps de chair qu'on transporte et qu'on expose, et le gisant de pierre ou de métal qui perpétue sur le tombeau la mémoire du mort.

Cette préparation du mort à la ressemblance du gisant-reposant doit dater de l'époque où le sarcophage de pierre a été abandonné et où le corps, enfermé dans le cercueil de bois, a été remplacé par la représentation (chapitre 4), c'est-à-dire d'abord par l'effigie de bois et de cire, puis, d'une manière plus banale et plus durable, par le catafalque.

Alors pendant la brève période qui subsistait entre la mort et la mise en bière, l'usage s'est généralisé d'exposer le corps à l'image du gisant de la tombe, ou de la représentation quand celle-ci reproduisait l'effigie. On prit l'habitude de l'habiller selon un usage nouveau, de le coucher sur le dos et de lui joindre les mains. Cette position horizontale, prescrite, nous l'avons vu (chapitre 1), par Durand de Mende, paraît bien propre à l'espace chrétien. Les juifs de l'Ancien Testament mouraient couchés sur le côté, tournés contre le mur, et les Espagnols de la Renaissance croyaient reconnaître à ce signe les *marranos* mal convertis. Dans les pays d'Islam, l'étroitesse des monuments funéraires montre que le corps était inhumé de profil, sur le côté. Cette position horizontale des chrétiens avait à la longue acquis une vertu prophylactique qui mettait le mort, corps et âme, à l'abri des assauts diaboliques. En effet, écrit J.-Cl. Schmitt, « seule la position verticale permet l'entrée en Enfer³²³ ». Cette pose a pris alors plus d'importance que les très anciennes préparations qui consistaient à laver le corps, à le parfumer, à le

débarrasser de ses souillures. L'un des traits essentiels de cette attitude est la jonction ou le croisement des mains, comme dans le mariage, la *dextrarum junctio*. Si les mains sont disjointes, le modèle est détruit, il a perdu son sens. Ainsi le gisant-reposant du XII^e-XIII^e siècle est-il devenu le modèle des morts réels. Le gisant ne cherche pas la ressemblance avec le mort. C'est le mort qui s'est conformé à la ressemblance du gisant.

Au XV^e siècle, le mort exposé et reposant réagit à son tour sur le gisant, son modèle. Le gisant italien des XV^e-XVI^e siècles est bien un mort exposé, et non pas un vivant bienheureux : il repose sur une bière ou un lit d'apparat ; il vient d'expirer. Pourtant, il n'est pas réaliste : son corps que la vie terrestre a quitté ne présente aucun des signes de la dissolution – il revêt au contraire l'attitude et le calme du repos éternel dans l'attente paisible du dernier jour.

Revenons au musée imaginaire. A côté des gisants, et ensuite à leur place, l'œil le moins averti découvre une autre série d'effigies funéraires ; le défunt y est représenté en général à genoux, quelquefois debout, devant une personne de la Trinité, ou absorbé dans la contemplation d'une scène sainte. Nous les appellerons des priants. Au début, ils sont parfois associés aux gisants. Puis ils sont seuls : le priant a alors remplacé le gisant dans la convention funéraire.

Notre premier mouvement est de voir dans ce changement d'attitudes graphiques un changement de mentalité. C'est à la fois vrai et faux. Il y a bien changement de mentalité et de conception de l'être et du passage dans l'au-delà, mais l'ancienne croyance n'a pas tout à fait disparu et persiste sous une apparence autre : le gisant se survit dans le priant, avant que s'évanouisse l'idée millénaire de *requies*.

La migration de l'âme

Le gisant archaïque est un *homo totus*, comme les dormants d'Éphèse. C'est corps et âme qu'il est voué au repos d'abord, à la transfiguration ensuite, à la fin des temps. Une représentation, différente à la fois du repos et du Jugement, apparaît dès le XII^e siècle, réapparaît, devrait-on dire, car les sarcophages de l'Antiquité païenne montraient déjà l'*imago clipeata*, le médaillon enfermant le portrait du défunt, que deux génies emportaient *ad astra*, en manière d'apothéose. Nous avons déjà rencontré cette disposition à Conques, sur la tombe de l'abbé Begon. Le défunt, illustre et vénéré, est arrivé au ciel et il y réside, *stat* dirait mieux le latin, parmi les saints, dans l'attitude des conversations sacrées. L' élu n'attend pas, il a déjà reçu sa récompense éternelle, il est debout, dans une attitude d'action de grâces. Dans le cas de Begon, c'est encore l'*homo totus* qui est enlevé au ciel, corps et âme. Au XIII^e siècle, on a eu l'idée de montrer l' élu non pas seulement à son arrivée, mais encore à son départ, en associant l'idée nouvelle du transfert céleste à l'idée ancienne du repos. Des anges se tiennent à la tête du gisant, prêts à le saisir dans leurs bras, et à l'emporter dans la Jérusalem céleste (Elne). Ailleurs, ce transfert est assimilé à une absoute surnaturelle où les anges ont pris la place du clergé des funérailles, portant eux-mêmes les cierges et les encensoirs, présentant à la défunte ainsi enlevée la couronne des élus.

Une vieille antienne de la liturgie romaine des funérailles décrit la scène, telle que nous pouvons la voir sur bien des tombes du musée imaginaire.

In paradisum : « Que les anges te conduisent au Paradis, que les saints et les martyrs viennent à ta rencontre, te reçoivent, et te conduisent dans la cité sainte, la Jérusalem céleste, comme le pauvre Lazare » ; la mort du pauvre Lazare, prototype de la mort du juste, fut souvent représentée. *Aeternam habeas requiem* : l'idée du repos est associée à celle du Paradis et de la vision béatifique, comme un même état. Aussi le gisant des tombeaux, enlevé au ciel, est à la fois le mort qui attend comme les dormants d'Éphèse, et le mort qui contemple comme l'abbé Begon. D'ailleurs une architecture en forme de dais recouvre sa tête, à l'instar des statues des porches ou des figures de prophètes, d'apôtres et de saints des vitraux des ^{xiv}^e-^{xv}^e siècles. Elle symbolise la Jérusalem céleste où le bienheureux est parvenu. L'image du repos n'est pas profondément altérée par l'entrée au Paradis.

En revanche, un thème nouveau apparaît, plus révolutionnaire, le thème de la migration de l'âme (*qui migravit*, disent des inscriptions funéraires du ^{xiv}^e siècle) et non plus de l'*homo totus*. Une autre antienne de la liturgie romaine, le *Subvenite*, la met en scène : « Venez, saints de Dieu [c'est l'invocation à la Cour céleste, comme dans l'*In Paradisum*, non pas dans un but d'intercession, comme dans le *Confiteor* ou dans le préambule des testaments, mais dans un but d'action de grâces, dans l'enthousiasme d'une vision glorieuse]. Accourez, anges du Seigneur, prenez son âme (*suscipientes animam ejus*), portez-la jusque dans le regard du Très Haut, que les anges la conduisent dans le sein d'Abraham » (représenté dans l'iconographie médiévale par un vieillard assis, tenant sur ses genoux une quantité de petits enfants qui sont des âmes).

On peut soutenir aujourd'hui que le mot *anima* signifiait l'être entier et n'excluait pas le corps. Mais à partir du ^{xiii}^e siècle, l'iconographie en général et l'iconographie funéraire en particulier montrent bien qu'on voyait la mort comme la séparation de l'âme et du corps. L'âme est figurée sous la forme d'un enfant nu (quelquefois emmaillotté) comme

dans les Jugements derniers. Elle est expirée par le gisant – d'où sans doute l'expression qui est restée en usage jusqu'à nos jours : rendre l'âme. Elle est recueillie à sa sortie de la bouche par des anges dans un linge dont ils tiennent les deux bouts et c'est dans cet appareil qu'elle est transportée vers la Jérusalem céleste. Ainsi l'âme du pauvre Lazare est-elle convoyée par les anges, tandis qu'un diable affreux et avide arrache de la bouche du mauvais riche le petit enfant symbolique avant même qu'il en soit sorti, comme on arrache une dent.

Dans les crucifixions des ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles, il n'est pas rare qu'un ange vienne recueillir l'âme du bon larron, comme celle de Lazare.

L'image la plus significative et la plus célèbre est celle des heures de Rohan, du ^{xv}^e siècle : le mourant y est peint au moment où il « rend l'âme ». Le corps est presque nu, ni apaisé comme celui des gisants, ni décomposé comme celui des transis, toutefois amaigri et pitoyable, et, détail remarquable, déjà atteint par la rigidité cadavérique. Il est étendu sur un riche tissu qui lui servira de suaire, selon l'usage très ancien et sans doute tombé en désuétude. Non, ce corps n'est pas un gisant paisible, c'est un corps sans vie. Il est abandonné à la terre qui va le recevoir et le consommer. Mais ce corps n'est plus qu'un élément du composé humain : il y a aussi l'âme-enfant. Celle-ci a pris son vol *ad astra* sous la protection de saint Michel qui l'arrache au démon (chapitre 3). L'opposition fortement marquée entre le corps et l'âme est aussi bien présente sur les tombes à enfeu où l'expiration directe de l'âme est associée à la scène de l'absoute au lit de mort : tombes allemandes de 1194 à Hildesheim, de Bernard Mege à Saint-Guilhem-du-Désert, de saint Sernin à Saint-Hilaire près de Limoux, tombe de l'évêque Randulph à Saint-Nazaire de Carcassonne.

Le gisant n'est pas structuralement changé par la perte de son âme. On s'est contenté de juxtaposer les deux images : en bas le gisant entier, en haut son âme.

A Saint-Denis, le sculpteur de la tombe de Dagobert, refaite au XIII^e siècle, a destiné tout le fond de l'enfeu à décrire, comme une bande dessinée, avec des détails dramatiques, le voyage périlleux de l'âme du roi dans un au-delà celtique. Mais en bas, sur le socle, le corps du roi repose dans la paix, comme l'*homo totus* des gisants traditionnels, sans paraître affecté par la perte de son âme.

Un chanoine de Provins, mort en 1273, est gravé sur sa plate-tombe, couché comme un debout renversé, les yeux ouverts, et tenant le calice entre ses mains (cette attitude est devenue une convention pour la sépulture des prêtres). Au-dessus, l'âme du défunt est enlevée dans un drap par deux anges qui l'emportent dans les architectures de la Jérusalem céleste.

Il arrive encore que la migration de l'âme soit associée, non plus au gisant, mais à un nouveau type de défunt glorieux que nous analyserons un peu plus loin, le priant à genoux : une tombe peinte sur un pilier de la nef de la cathédrale de Metz, datée de 1379, est composée de deux étages (trois avec l'inscription) : en haut, le voyage de l'âme, comme sur la tombe de Dagobert, âme que saint Michel vient d'arracher au dragon. En bas, le défunt agenouillé devant la scène de l'Annonciation.

Toutefois, il en est de la migration de l'âme comme des transis, l'une et les autres ne sont pas exceptionnels dans l'iconographie funéraire des XIV^e-XV^e siècles et ils y ont un sens, mais ils disparaissent vite, ils n'appartiennent pas aux éléments perdurables et structuraux de la tombe.

Le second Moyen Age hésitera à représenter sur le même plan le gisant et son âme : il y a là comme une répugnance profonde qui résiste aux suggestions de la doctrine de l'immortalité de l'âme, heureuse ou malheureuse.

Il est bien arrivé, mais seulement dans les pays méridionaux, que le gisant soit sacrifié à l'âme. Sur un sarcophage espagnol, ancien il est vrai, de 1100, décrit par Panofsky³²⁴ au couvent de Santa Cruz à Jaca, la

scène de la migration de l'âme occupe tout le centre du grand côté, encadrée par deux scènes de l'absoute, avec d'une part l'évêque et le clergé célébrant, d'autre part un groupe de pleureuses assises (notons en passant que les pleureuses sont souvent représentées sur les tombes espagnoles, très rarement sinon jamais ailleurs, où elles ont été remplacées par le convoi du clergé, des quatre Mendiants, des confrères et des pauvres en cagoule). Deux siècles plus tard, l'enlèvement de l'âme est encore seul sur le sarcophage archaïsant d'un grand prieur de Malte (Augustins de Toulouse, provenant de Saint-Jean, ^{xiv}^e siècle). La mandorle de l'âme est encadrée ici, non plus par des scènes d'absoute, mais par deux blasons, bon exemple de la place prise par l'héraldique à la fois dans l'ornement et dans la procédure d'individualisation.

Mais ces cas sont rares. En général, c'est l'âme qui s'est effacée, et le gisant (ou le priant) est resté seul, dans son attitude traditionnelle.

L'exhalaison de l'âme ne sera plus représentée dans l'iconographie en général, sauf dans le cas unique de la mort de la Vierge où l'âme de celle-ci est recueillie par le Christ lui-même. La scène de l'absoute sur le lit d'agonie, disparue de l'usage depuis qu'elle a été remplacée par les recommandes et l'office des morts, a néanmoins subsisté jusqu'au ^{xvii}^e siècle dans les « dormitions ». Le mot même de dormition nous ramène à l'idée de repos, bien qu'aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles le corps de la Vierge, avant son assomption totale, accuse les couleurs et les signes de l'agonie, de la souffrance et de la dissolution.

L'association du gisant et du priant : les tombes à deux ponts

La migration de l'âme comme les signes macabres de la décomposition – qui sont à peu près contemporains –, pour éphémères

qu'ils aient été, marquent une période de crise dans le concept traditionnel de l'être au repos.

Une tendance se fait alors jour qui aboutira au ^{xvi}^e siècle à de grands chefs-d'œuvre de l'art funéraire, sans réussir à créer un type durable : une tendance à subdiviser l'être. Elle aboutit à la formation d'un modèle où l'effigie du défunt est répétée dans des attitudes différentes sur plusieurs étages d'un même monument. Les historiens de l'art ont pensé que ce modèle était réservé aux nécropoles royales où doctrines d'Église et audaces d'artistes se seraient d'abord imposées. En réalité, il apparaît dès le ^{xiii}^e siècle dans des tombes banales. J'en donnerai pour preuve un petit tableau mural de 37 × 45 cm d'un chanoine de la cathédrale de Toulouse, de la fin du ^{xiii}^e siècle. C'est une *tombe-miniature*, comme il y en a eu déjà, et comme il y en aura des quantités, dédaignées parce que trop communes, et détruites sans remords au cours des âges. Elle ne témoigne d'aucune prétention artistique ni d'aucune volonté de paraître. Elle reflète les idées de la mort et de l'au-delà auxquelles un bénéficiaire notable, mais sans éclat, tenait assez pour les accumuler sans souci esthétique. L'étroite surface du tableau est remplie jusqu'au bord : là où l'usage mettait seulement une inscription encore brève, il fallait faire tenir toute une eschatologie. L'inscription est donc rejetée à la périphérie, elle court sur deux lignes sur les quatre côtés, comme une frange : « *Anno Domini MCCLXXXII XVI Kalendas Augusti, illustrissimo Philippo Rege Francorum [Philippe le Hardy], Reverendissimo et valentissimo Bertrando Episcopo Tolosano, obiit magister Aymericus canonicus, cancellarius et operarius Ecclesiae Tolosanae* [une notice d'état civil avec la date de la mort, la condition du défunt, il manque l'âge], *ejus anima requiescat in pace.* » L'identité du chanoine, déjà donnée par l'inscription, est encore confirmée par son blason, répété deux fois.

Des scènes en bas-relief occupent toute la place ainsi encadrée par l'inscription. Cette partie sculptée est divisée en deux étages. En bas, nous retrouvons le gisant : le chanoine, coiffé du capuchon de l'aumusse,

est couché dans l'attitude traditionnelle, les mains croisées sur sa poitrine, les pieds foulant un animal indéterminé, selon la parole de l'Écriture : *Conculcabis leonem et draconem* (Tu piétineras le lion et le dragon). Il a vaincu le mal. Il repose dans la paix, comme l'y invite l'inscription.

L'étage supérieur est à son tour subdivisé dans sa largeur en deux scènes juxtaposées horizontalement : à gauche, la migration de l'âme : l'âme-enfant conduite par un ange. A droite la vision béatifique, *in Paradisum*. Le Père éternel apparaît au centre d'une gloire ovale, soutenue par deux anges, comme le Christ de l'Apocalypse aux tympan du XII^e siècle. De la main droite levée, il bénit (le geste sacramental de la bénédiction avait alors un sens très fort ; l'évêque le reproduisait sur la terre, et c'est dans l'attitude de la bénédiction qu'il était représenté sur son tombeau). De la main gauche, le Père éternel, comme l'empereur, tient le globe du Monde. Le chanoine Aymeric est agenouillé devant lui, les mains jointes, dans l'attitude que les historiens appellent « du donateur ». Nous reconnaissons là le deuxième grand type d'effigie funéraire, le priant.

Cette icône contient sous une forme ramassée l'illustration des thèmes auxquels le chanoine Aymeric et d'autres parmi ses contemporains étaient attachés. Ils existaient depuis longtemps dans la littérature doctrinale, mais c'est seulement maintenant qu'ils émergent dans l'iconographie funéraire et dans les sensibilités profondes que cette iconographie traduit. Ces thèmes sont ceux de la subdivision de l'être : le corps que la vie a abandonné, l'âme pendant sa migration, le bienheureux au Paradis. Et on sent le besoin, chez l'inspirateur de la tombe, de représenter simultanément ces différents moments. La pluralité de l'être et la simultanéité de ses représentations sont les deux caractères nouveaux qui dominent l'iconographie pendant une courte période de crise où on devine une hésitation entre le concept traditionnel de l'être au repos et celui de la pluralité de l'être qui

finalement l'emportera. Cette hésitation n'est visible que dans des tombeaux commandés par une élite de la puissance, de l'art ou de la pensée – à laquelle, je suppose, appartenait le chanoine Aymeric. D'autres, au sein de cette même élite ou un peu au-dessous, moins évolués, restaient fidèles à l'ancien modèle, symbolisé par le gisant.

Il faut donc considérer la tableau du chanoine Aymeric comme une sorte de programme qui annonce toute une évolution. Une partie de ce programme, la migration de l'âme, était déjà abandonnée en 1285. Mais le reste, c'est-à-dire la superposition du gisant et du priant, devait subsister plus longtemps^{IX}.

Toutefois, elle ne sera pas adoptée sans hésitation. D'autres formes éphémères de superposition la précéderent. On ne peut les ignorer, d'une part en raison de leurs qualités intrinsèques, d'autre part parce qu'elles ont inspiré de grands sculpteurs.

Tout se passe comme si on avait tenté plusieurs types de superposition avant d'en arriver à celui du gisant et du priant. L'une est la superposition de deux gisants du même personnage, disposition sans doute suggérée par les cérémonies des grandes funérailles : la tombe d'un fils de saint Louis mort en 1260³²⁵ montre, sur un côté du soubassement, le corps mort porté sur une civière pendant le convoi et, au-dessus du socle, la statue du défunt couchée, comme un gisant traditionnel.

Plus tard, on trouve une autre superposition de deux gisants figurant le même personnage, l'un marqué par la mort, l'autre avec les attributs de la vie. J.-B. Babelon reconnaît dans cette disposition l'imitation sur la tombe de la superposition réelle du cercueil et de la représentation de bois ou de cire, pendant les funérailles³²⁶. Le désir profond de juxtaposer deux états de l'être inspirait donc à l'iconographie de la tombe comme à la cérémonie des funérailles la même forme expressive. La logique de ce modèle devait aboutir à frapper l'un des deux gisants, celui qui figurait le corps, de caducité visible.

Cette caducité a l'aspect du corps décomposé : le transi. C'est le cas de la tombe du chanoine Yver à Notre-Dame de Paris (xiv^e-xv^e siècle) où le transi et le gisant sont superposés. Dans le cas du tombeau de Louis XII à Saint-Denis, le transi est remplacé par un agonisant : « Ce n'est plus le corps mort dévoré par les vers, c'est plutôt le passage de la vie à la mort qui se manifeste ici. Louis XII se raidit dans une sorte de spasme... les yeux se ferment, les lèvres exhalent un dernier râle³²⁷. »

On a vite abandonné cette superposition des deux gisants du même personnage, sans toutefois abandonner le principe de la superposition, dans ce type de tombe auquel on était fortement attaché. On essaya donc de placer d'autres figures dans les deux étages ; par exemple, on a superposé les deux gisants de deux personnes différentes, celui de l'homme et celui de sa femme (Strasbourg, xiv^e siècle, Ulrich et Philippe de Verd). On a aussi superposé deux âges de la vie terrestre du même personnage (la tombe de Jean de Montmirail à l'abbaye de Longpont³²⁸ : en bas le chevalier, les mains jointes, croisées sur sa poitrine, dans la pose classique du gisant. En haut, également étendu, le même homme, mais sous l'habit du moine qu'il prit sur le tard, les mains cachées dans ses manches).

Nous avons l'impression d'un conflit entre la croyance commune ancienne, exprimée par le gisant unique (encore très fréquent), et une idée nouvelle de pluralité qui s'exprimait par le signe structural de la dualité des représentations. Ce conflit allait être peu à peu résolu, d'une part par la dualité du gisant et du priant, d'autre part par la disparition du gisant au profit du priant.

Le modèle qui devait s'imposer quelque temps et commander le développement de l'iconographie funéraire à la fin du Moyen Age et au début des temps modernes consiste dans la superposition du gisant et du priant, prévue par le chanoine Aymeric sur son tableau. A la même

époque, à la fin du ^{xiii}^e siècle à Neuville-en-Charnie (Sarthe, moulage au Trocadéro), une tombe monumentale comporte en bas le gisant, l'épée au côté, les mains jointes, les yeux ouverts, que deux anges encensent ; au fond de l'enfeu, le priant est peint à genoux devant la Vierge et l'Enfant.

Sur la tombe d'Enguerrand de Marigny à Écouis³²⁹, le gisant repose sur un lit d'apparat, dans l'armure de chevalier, les mains jointes, et sur le mur du fond de l'enfeu, Enguerrand et sa femme accompagnés par les deux grands intercesseurs, la Vierge et saint Jean, sont agenouillés de part et d'autre du Christ.

Les formes les plus anciennes de ce type de représentation paraissent bien être l'association de la sculpture pour le gisant, et de la peinture pour la scène supérieure, dans des tombes murales à enfeu. La peinture a été ensuite remplacée par un bas-relief.

On dit souvent que la juxtaposition du gisant et du priant, qui devient pendant près d'un siècle une disposition relativement fréquente et stable, avait été inventée pour les grandes tombes des Valois à Saint-Denis, tombes à deux ponts, gisant en bas, priant en haut, devenues célèbres comme chefs-d'œuvre de l'art funéraire et de l'art tout court. Philippe II les imitera à l'Escorial avec cette différence que seuls des priants sont visibles dans l'église supérieure ; les gisants de l'étage inférieur sont remplacés par les corps eux-mêmes, enfermés dans les niches de la crypte. Ces grandes œuvres traduisent la tendance à la monumentalité, au grandiose, qui caractérise les tombeaux de la fin du Moyen Age et du début des temps modernes. Ils sont impressionnants. C'est pourquoi les histoires de l'art leur ont accordé une importance qui peut-être nous abuse. On doit se demander, en effet, s'ils sont vraiment représentatifs, ou si, au contraire, ils n'ont pas maintenu au grand jour de l'art, et ensuite de l'histoire, une association exceptionnelle et un peu scandaleuse du mort et du vif qui n'a jamais réussi à s'imposer totalement.

Le priant

L'importance reconnue à ces tombes a eu pour conséquence qu'on leur a attribué la paternité du priant : tel qu'il est au sommet du tombeau, il aurait été une transformation du gisant supérieur qui risquait de n'être plus visible d'en bas. Mais les priants existaient auparavant, non seulement sur des tombes à fond peint des ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles (Durand de Mende à la Minerve) mais encore sur des sculptures, des bas-reliefs, des peintures, des vitraux : les fameux « donateurs » qu'on repère un peu partout à partir de la fin du ^{xiii}^e siècle.

Leur ubiquité a fait croire aux historiens de l'art qu'ils n'avaient pas nécessairement un rôle funéraire. J'estime, au contraire, que leur présence est liée, sinon au tombeau *stricto sensu*, du moins à une conception élargie du tombeau qui n'est pas alors limité à la sépulture et encore moins à l'endroit de la sépulture. Sa double mission de commémoration et de confession s'étend, au-delà de la sépulture et du monument symbolique sur lequel est gravée l'inscription identificatrice, à l'entourage, à la chapelle où il est situé, à ses vitraux, au retable de son autel, où des messes sont dites et chantées pour le défunt, et dans le cas de grands personnages, à l'église tout entière, qui devient alors une chapelle funéraire, une sépulture familiale. Le donateur, c'est-à-dire le futur défunt, ou l'héritier du défunt, peut alors se faire représenter sur le portail dans l'attitude du priant, comme le duc de Bourgogne à la chartreuse de Champmol. Tout se passe comme s'il y avait deux tombeaux emboîtés : l'un condensé et l'autre diffus.

En fait, les priants apparaissent dans l'espace de l'église quand le donateur veut simuler son avenir dans l'au-delà. Car le priant est un personnage surnaturel. Pendant les premiers siècles de sa longue existence, du ^{xiv}^e au début du ^{xvii}^e siècle, le priant n'est jamais représenté seul, qu'il soit sur un

tombeau ou ailleurs. Il fait partie de la Cour céleste, comme elle est évoquée dans le *Confiteor* ou dans le préambule des testaments. Il est mêlé aux saints, associé à une sainte conversation sans être pour autant confondu avec les personnages célestes ; on séparait les bienheureux canonisés et les bienheureux quelconques, autres habitants du ciel, ou même de la terre, mais déjà assurés du ciel par leurs vertus. Dans la tradition byzantine, à Ravenne, à Rome, les papes ou les empereurs étaient mêlés sur les mosaïques aux apôtres et aux saints, dont ils se distinguaient seulement par une auréole carrée et non plus ronde.

Les priants de la fin du Moyen Age ont succédé aux personnages à auréole carrée dans l'antichambre céleste. Ils sont agenouillés et les mains jointes, alors que les membres agréés de la Cour céleste se tiennent debout, *stant*. Jadis réservé à quelques papes et empereurs, le privilège d'être représenté au Paradis a été virtuellement étendu à tous les notables du ^{xv^e} au ^{xvii^e} siècle, admis par l'opinion de leur communauté à revendiquer le droit à un tombeau visible.

Ainsi, et c'est cela qu'il faut souligner avec force, le priant, même s'il est encore vivant, n'est pas un homme de la terre. Il est une *figure d'éternité* : devant la majesté du Père éternel (comme le chanoine Aymeric), devant la Vierge à l'enfant (comme le chancelier Rollin) ou devant l'alignement de quelques grands saints. Il est transporté, non seulement au Paradis, mais au milieu des actions divines que rapportent les Écritures et qui sont commémorées dans les liturgies de la terre et du ciel. Il est au pied de la Croix, au jardin des Oliviers, devant le tombeau vide après la Résurrection.

Son attitude exprime l'anticipation du salut, comme celle du gisant exprimait la jouissance du repos éternel. Éternité ici et là, mais ici l'accent est mis sur le dynamisme du salut, et là sur la passivité du repos. Comme les saints, mais avec ses attributs propres qui le mettent à part, il est entré dans le monde du surnaturel, et il manifestera ostensiblement cette appartenance jusqu'à ce que les réformes protestantes et

catholiques aient rendu cette certitude présomptueuse et aient imposé aux vivants plus d'humilité et plus de crainte.

Tant que persiste la figure du priant agenouillé, les mains jointes, la frontière est effacée entre l'ici-bas et l'au-delà.

On peut alors reconstituer la genèse des formes. Le priant a d'abord été représenté tel que nous venons de le décrire, au Ciel, devant Dieu ou le Christ, ou la Vierge, ou le Crucifix, ou la Résurrection, à l'étage supérieur du tombeau. Il correspond à l'un des états de l'être, l'autre étant alors figuré par le gisant.

Puis le gisant a disparu, comme si à la longue, malgré la pression des théologies et des spiritualités supérieures, une croyance têtue avait triomphé, qui répugnait à la division de l'être : comme s'il ne pouvait y avoir sur le même tombeau deux représentations différentes d'un même être. Ou le gisant ou le priant. Le choix du priant est alors significatif : on glisse du côté de l'âme.

Au cours de cette histoire, le tombeau – presque toujours mural – a donc conservé seulement le groupe du priant au ciel, associé à une scène religieuse. Souvent ce groupe est détaché du tombeau proprement dit et transporté sur un retable d'autel ou à quelque autre endroit sensible de l'église.

Enfin la scène religieuse a disparu, et le priant est resté seul, comme s'il était sorti de l'angle du groupe dont il faisait autrefois partie. Dans tous les cas, il est devenu le principal sujet du tombeau. Figure symbolique du mort, son attitude est associée à la mort elle-même, qu'elle soit déjà passée ou qu'on l'attende et la prévoie.

Désormais, du ^{xvi}^e au ^{xviii}^e siècle, la tombe sculptée comporte presque toujours un priant. Elle peut avoir deux formes : une forme miniaturisable, et c'est la tombe murale ou « tableau », comprenant en bas l'inscription, en haut le priant ou les priants devant une scène religieuse (bas-relief ou gravure), ou une forme *monumentale*, et c'est la

grande tombe à socle comprenant la statue en ronde bosse du priant (en général seul), souvent hissée au-dessus d'un sarcophage.

Le priant par sa souplesse d'utilisation plastique que ne possédait pas le gisant, ce qui explique son succès à la longue, se prêtait aux nouveaux besoins de la sensibilité familiale et religieuse. Aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, il n'est plus toujours seul ; il est associé à toute sa famille, qui entre avec lui dans le monde surnaturel, selon une disposition bientôt banale : à la gauche des personnages célestes, l'épouse avec toutes ses filles, à droite, c'est-à-dire à la place d'honneur, l'époux, suivi de tous ses fils, les uns à la suite des autres.

Telle fut la première image visible de la famille, l'ancêtre des portraits de famille qui restèrent longtemps des assemblées de priants devant une scène religieuse, c'est-à-dire des pièces d'iconographie funéraire, mais détachées de leur première fonction. Les portraits individuels ont gardé longtemps aussi cette disposition (le chancelier Rollin devant la Vierge) : à la fois *memento mori*, memento des parents, amis, vivants ou morts, et image pieuse.

Les priants sont accompagnés, non seulement de leur famille, mais aussi de leur saint patron, à la fois avocat et intercesseur qui les introduit dans la Cour céleste, aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles en particulier. Celui-ci se tient derrière le priant, parfois la main sur son épaule, et il le présente. Les exemples sont très nombreux. Voici une tombe à fresque du ^{xvi}^e siècle sur un pilier de la cathédrale de Metz, face à la chaire. Elle mesure environ 1,50 m sur 2 m. En bas l'inscription du cy-gist et au-dessus une Pietà. En face de la Pietà, le mort, un chevalier en armes à genoux devant un prie-Dieu sur lequel est placé un livre d'heures. Derrière le priant, son saint patron, un moine franciscain, agite dans sa main une banderole où l'on peut lire l'invocation : *O Mater Dei, Memento mei* : le patron parle pour le mort et le fait parler à la première personne, comme un avocat dans sa plaidoirie. On remarquera que *memento mei* est

une invocation pieuse aux saints avant de devenir au XIX^e siècle une image du souvenir pour les vivants, un memento.

Le rôle de l'intercesseur correspond à l'importance prise par la famille. Chaque famille avait un nom de baptême transmis soigneusement de père en fils et de mère en fille. Le patron cessait d'être alors seulement celui du défunt, ou d'un individu, il devenait celui de toute la descendance mâle ou femelle, selon son sexe.

L'intervention du saint sur le tombeau arrive deux ou trois siècles après celle de la Vierge et de saint Jean sur les Jugements derniers des grands tympans : c'est le temps qu'il a fallu pour que devienne tout à fait familière et spontanée l'incertitude du salut et que s'impose une aide *post mortem*. De la même manière, changent les représentations célestes. Elles évoquent au début directement la vision béatifique : Dieu le Père, ou sa main sortant des nuages, la Trinité, le Christ, la Vierge et l'Enfant. Comme s'il préjugait trop du résultat du Jugement, qui prenait plus de place dans les mentalités, ce type de représentation devint plus rare, et aux XVI^e-XVII^e siècles, il a été remplacé par une scène pieuse, tirée de la Passion et de la Résurrection du Christ, ou ayant un sens eschatologique (résurrection de Lazare) ou témoignant de la miséricorde divine (Vierge de miséricorde protégeant de son manteau l'humanité, bien séparée selon le sexe, les hommes à sa droite, les femmes à sa gauche), Annonciation, premier acte de la rédemption des pécheurs. Les scènes de la vie du Christ n'étaient d'ailleurs pas situées hors du Paradis : les retables d'autels du XV^e siècle représentaient souvent les saints canonisés, un saint Augustin, un saint Antoine, un saint apôtre, au ciel et cependant contemplant une scène de l'Évangile.

Au cours du XVII^e siècle, le modèle du priant associé à une image religieuse était devenu conventionnel. Il persista donc pendant plus de trois siècles, sans beaucoup de changement sinon de style et de décor : une durée comparable à celle du gisant-reposant, et qui prouve combien,

dans les deux cas, le modèle correspondait à une nécessité psychologique profonde et stable.

Comme la plate-tombe, la tombe à priant se prête à des usages modestes et commerciaux, à une fabrication artisanale en série. On achète des plaques murales, toutes préparées, de 1 m × 0,50 m, représentant par exemple une Pietà, avec d'un côté un chevalier en armes et saint Nicolas ou saint Pierre, de l'autre une matrone en chaperon, accompagnée de sainte Catherine ou de sainte Marie-Madeleine, la tête des personnages et la place de l'inscription étant laissées en blanc. Ce type de tombe a été celui de la tombe visible la plus commune du ^{xvii}^e et du ^{xviii}^e siècle. Beaucoup ont disparu.

Au ^{xvii}^e siècle, si les tombes les plus fastueuses, et pour cette raison mieux conservées, ont renoncé à représenter la scène sacrée, faste qui persiste sur celles des petits notables, ce n'est pas par incrédulité, mais par ascétisme et humilité. Alors le sarcophage, ou plutôt sa reconstitution, le catafalque, ou la masse qui le remplace, et qui avait complètement disparu des tombes murales à priant et à image pieuse, reparaît, et devient l'un des éléments principaux de la structure. L'autre élément, de la même importance, est le priant. Celui-ci, de donateur miniaturisé, est passé aux dimensions humaines normales, et parfois même agrandies : ces priants ont une stature de géant ! Ils peuvent être au-dessus du pseudosarcophage, comme l'ancien gisant, mais ils peuvent être aussi n'importe où, à une interruption de la clôture du chœur (Saint-Étienne, Toulouse), dans un coin de la chapelle familiale, ou près du chœur, d'où ils peuvent suivre la messe. Ces priants sont dispersés dans l'église comme assistant à l'office : grands seigneurs, officiers de cours souveraines, prélats... Dans la France du ^{xvii}^e et du début du ^{xviii}^e siècle, ils ont l'air recueilli et austère de dévots à la manière de la réforme gallicane, qui répugnent aux manifestations spirituelles excessives.

Au contraire, dans la Rome du Bernin et de Borromini, ils s'agitent, se défoulent, laissent libre cours aux gestes qui traduisent sans réserve

leur émotion mystique. Ils occupent en grandeur naturelle, dans les églises dont ils étaient les généreux marguilliers, les hautes galeries d'où ils avaient l'habitude de suivre la messe. Ils se penchent pour mieux voir comme dans une loge de théâtre. Ils se communiquent entre eux leurs sentiments à grand renfort de mimiques et de gestes. C'est que leur exaltation est à la fois terrestre et céleste. Le priant a ici abandonné son hiératisme traditionnel, mais il a conservé dans sa nouvelle mobilité baroque son être surnaturel. Il suit de ses yeux de pierre la messe de la paroisse que la dévotion post-tridentine a entourée de solennité ! Mais cette messe est aussi la messe éternelle, célébrée sur l'autel céleste, au paradis où il est déjà transporté. Ainsi une vieille dame de soixante-dix ans s'est fait enterrer dans l'église romaine de Saint-Pantaléon, à côté de la porte d'entrée – une bonne place, très recherchée, s'il faut en croire les testaments –, face à l'autel majeur, et à l'icône miraculeuse de la Vierge qui surmonte l'autel et qu'elle vénérât de son vivant ; elle a les mains croisées sur sa gorge, dans un geste qui n'est plus celui de l'offrande ou de la prière traditionnelle, mais celui de l'extase : c'est à la fois l'extase mystique et la vision béatifique.

Là où cette anticipation paradisiaque n'était pas acceptée, comme dans les pays protestants, on resta tout simplement fidèle aux modèles anciens, soit au modèle médiéval de la plate-tombe avec gisant ou priant, soit au modèle du premier âge moderne de tableau mural avec donateur et scène religieuse, soit enfin au priant sévère de type gallican.

Il est hors de doute qu'au long de cette évolution, aux détails complexes mais au sens général simple, le priant a conquis sa place dans une sensibilité si commune qu'on peut à la limite l'appeler populaire.

Après le gisant, le priant est devenu l'image conventionnelle de la mort.

Le retour du portrait. Le masque mortuaire. La statue commémorative

Le principal mérite des priants, pour nous, aujourd'hui, est qu'ils sont d'excellents portraits. Ils retiennent notre attention par leur réalisme. Nous avons tendance alors à confondre individualisation et ressemblance : voilà pourtant deux notions bien séparées. Nous venons de le voir, l'individualisation de la sépulture apparaît chez les grands à la fin du ^x^e siècle. En revanche, il faut attendre peut-être la fin du ^{xiii}^e siècle, et en toute certitude le milieu du ^{xiv}^e siècle pour que les effigies funéraires soient vraiment des portraits. L'archéologie tend aujourd'hui à retarder cette date. A. Erlande-Brandenburg dit de l'effigie de Charles V (mort en 1380) à Saint-Denis : « Pour la première fois, ou du moins l'une des premières, un sculpteur exécutait un gisant d'un personnage vivant. Il n'hésitait pas à en faire un portrait. Jusqu'alors il n'existait que des images idéalisées³³⁰. »

Un intervalle d'environ cinq à six siècles avait séparé la disparition du tombeau à effigie et inscription, et sa réapparition vers le ^x^e siècle, mais il a fallu attendre trois siècles encore pour que l'effigie individualisée soit ressemblante ; en effet, auparavant, on se contentait d'identifier le personnage en reproduisant les attributs de sa place dans l'ordre idéal du monde ; ces attributs n'étaient pas seulement le sceptre et la main de justice du roi, le geste bénisseur, la crosse et les vêtements sacerdotaux de l'évêque. L'expression du visage faisait aussi partie de la même panoplie : il fallait avoir la tête de l'emploi, et si on ne l'avait pas de naissance, on demandait à l'art d'en préparer une plus conforme pour la postérité. Il revenait à l'effigie d'exprimer la plénitude de la fonction, tandis qu'il appartenait à l'inscription de fournir les données d'état civil.

Or, à partir du milieu du ^{xiv}^e siècle, notre musée imaginaire devient un musée du portrait. Cela commence par l'art royal et épiscopal, et s'étend de proche en proche aux catégories de puissants seigneurs, de

notables instruits, en laissant longtemps de côté le monde de la petite robe et celui de l'artisanat qui se satisfait des seuls attributs vestimentaires et décoratifs de leur condition.

Cette volonté de ressemblance n'est pas nécessaire. Des civilisations évoluées ne l'ont jamais éprouvée. La tendance au réalisme du portrait qui caractérise la fin du Moyen Age (comme l'art romain) est un fait de culture original et remarquable qu'il faut rapprocher de ce que nous avons dit, à propos du testament, de l'imagerie macabre, de l'amour de la vie et de la volonté d'être, car il existe une relation directe entre le portrait et la mort, comme il en existe une entre le sentiment macabre de la décomposition et la volonté d'être plus.

J'ai cru avoir trouvé un indice, sinon une preuve, de cette relation entre le portrait et la mort dans le monument d'Isabelle d'Aragon pour son tombeau de chair à Cosenza. Elle était alors reine de France depuis la mort de saint Louis à Tunis et elle revenait avec toute la cour et les croisés en France en passant par l'Italie : un extraordinaire cortège funèbre^x, car on convoyait le corps du feu roi et d'autres princes. Elle trouva la mort en Calabre en 1271 dans un accident de cheval qui provoqua un accouchement prématuré. Son mari, Philippe le Hardi, lui fit élever au lieu de sa mort un monument du type mural du priant (l'un des premiers sans doute). Elle est agenouillée – sculptée et non pas peinte – devant le groupe de la Vierge à l'Enfant.

Un moulage de ce monument est au musée du Trocadéro. Le visiteur est frappé par ce visage tuméfié, coupé d'une cicatrice, aux yeux fermés. Il n'y a rien de surprenant qu'on ait attribué cette expression à un masque pris tout de suite après la mort et que le sculpteur aurait copié. Nous savons que la pratique du masque mortuaire était courante aux ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles. On pouvait penser qu'elle était déjà connue en 1271. Cette hypothèse m'avait séduit : la jeune femme agenouillée avait le visage d'une morte, non pas pour faire peur comme dans les images macabres, mais pour faire ressemblant.

Aujourd'hui cette hypothèse est abandonnée : « Il n'existe aucun témoignage de masque funéraire à cette époque. Il faut en effet attendre le ^{xv}^e siècle pour le voir apparaître. L'explication de ce visage se trouve dans la pierre : la présence d'une veine d'argile dans le tuf calcaire explique la maladresse du sculpteur³³¹. »

Bien. Mais les yeux fermés ? Les priants n'ont jamais les yeux fermés. En admettant qu'il n'y a pas eu de masque de cire ou de plâtre pris directement sur le visage de la morte, ne peut-on pas penser que celui du monument en soit tout de même une imitation ?

Si la pratique du masque n'était pas en usage, on savait depuis longtemps manipuler les cadavres, en particulier quand il fallait les transporter. L'usage le plus ancien était de les coudre dans un sac de cuir, comme dans le roman de Tristan. Mais auparavant on retirait le cœur et les entrailles, on ajoutait des aromates, on embaumait. Il existait une relation inavouée entre la conservation du corps et celle de l'être : des corps de saints étaient miraculeusement préservés. Cette pratique permettait de multiplier les dépôts funéraires et les tombeaux visibles qui les signalaient. Les entrailles de Guillaume le Conquérant étaient à Châlus, son corps à l'abbaye aux Dames de Caen, son cœur à la cathédrale de Rouen. Beaucoup plus tard, le roi Charles V eut trois tombeaux, un de cœur, un d'entrailles, un de corps. Son connétable, du Guesclin, en eut quatre, un de chair, un de cœur, un d'entrailles, un d'os : le tombeau d'os eut les honneurs de Saint-Denis.

Au second Moyen Age, quand il fallait transporter le corps, on ne le cousait plus dans un sac de cuir. On le faisait bouillir pour séparer les chairs et les os. Les chairs étaient enterrées sur place, ce qui fournissait l'occasion d'un premier tombeau. Les os étaient destinés au plus désiré des lieux de sépulture et au plus solennel des monuments, car les os secs étaient considérés comme la partie la plus noble du corps, sans doute parce que la plus durable. Curieux parallélisme entre la division du corps en chair, os, cœur, entrailles, et la division de l'être en corps et âme !

Au XIV^e siècle, cet usage était assez courant pour que le pape Boniface VIII s'en émût et l'interdît, mais il y eut, au cours de la guerre de Cent Ans, des dérogations à cette défense. De telles manipulations de cadavres, la répétition du tombeau pour chaque élément du corps, témoignent d'une sollicitude nouvelle pour ce corps, siège de la personne. La prise de masque après la mort, à quelque date qu'elle se place, me paraît appartenir à cette même série d'opérations et être inspirée par les mêmes raisons : on cherche à sauver du naufrage quelques choses qui expriment une individualité incorruptible, et en particulier le visage, secret de la personnalité.

L'usage du masque funéraire a persisté jusqu'au XIX^e siècle ; en témoigne le masque de Beethoven qui ornait les salons bourgeois. Nous avons déjà vu que les momies des comtes de Toulouse (musée des Augustins), statues de terre cuite du XVI^e siècle, étaient exécutées d'après des masques funéraires. Au XVII^e siècle, on n'attendra plus le moment de la mort pour saisir une ressemblance indiscutable. Samuel Pepys nous raconte les tracasseries que lui causa le moulage de son visage alors qu'il était en pleine santé et ne pensait pas à la mort. Reproduire le visage du mort fut d'abord le meilleur moyen de faire vivant.

À la réflexion, il importe peu pour ma démonstration que le visage d'Isabelle d'Aragon à Cosenza soit la copie d'un masque funéraire. On peut admettre que le sculpteur se soit inspiré du visage de la morte. Nous avons observé, dans les précédentes analyses, la répugnance des tombiers médiévaux à représenter le gisant comme quelqu'un qui meurt ou vient juste de mourir. En revanche, tombiers et auteurs de « représentations » de cire ou de bois ont pu s'inspirer de la ressemblance du mort pour représenter un vivant tout à fait authentique.

Ce qui compte est la contemporanéité de ces différents phénomènes : relation entre le visage du mort et le portrait du vivant (masque mortuaire), grands convois et pompes funèbres, premiers tombeaux

monumentaux élevés à la manière des catafalques et de leurs représentations.

Un rapport étroit s'est établi alors entre la mort et la ressemblance, comme entre le gisant ou le priant du tombeau et le portrait réaliste.

Le souci croissant de la ressemblance vint s'ajouter à la volonté de transmettre la biographie d'un homme, exprimée par l'épithèque. La fonction commémorative du tombeau aurait pu alors se développer au détriment du but eschatologique, ou, comme dit Panofsky, « anticipatoire ». Et pourtant, jusqu'au XVIII^e siècle, malgré certaines apparences qui font illusion aujourd'hui, les deux immortalités, terrestre et céleste, étaient trop liées, presque confondues, pour que l'une l'emportât sur l'autre et s'y substituât. On fait souvent remonter l'époque du divorce des deux immortalités à la Renaissance et on attribue aux tombeaux des Valois une volonté commémorative sans arrière-pensée religieuse. Il devrait alors en être de même des bas-reliefs biographiques, faits d'armes et d'éclat, qui ornent les tombeaux des papes de la Contre-Réforme ! En réalité, les longues épithèques du XVI^e et du XVII^e siècle qui proclament les mérites du défunt, semblables, à leur échelle, aux chroniques de pierre des papes et des rois, confirment, plutôt qu'elles ne la contredisent, la certitude ou la présomption du salut au-delà.

C'est au cours du XVIII^e siècle que la situation change à cet égard, et d'abord chez ceux qu'on peut bien appeler, au sens moderne du mot, les grands serviteurs de l'État, ceux qui ont droit à la reconnaissance des peuples et à la mémoire de l'Histoire. Non plus seulement les rois, mais les grands capitaines. A l'abbaye de Westminster, on suit le passage sans rupture de la tombe complète, eschatologique et commémorative, à la tombe seulement commémorative, officielle et civique, au monument public d'aujourd'hui.

Nous analyserons cette évolution en comparant d'abord deux tombeaux hollandais, celui de Guillaume le Taciturne (1614-1622) à la Nieuwe Kirk de Delft et le tombeau d'un héros national, sorte de Nelson hollandais, tué à la guerre en 1665, à la Grote Kirk de La Haye. Le tombeau de Guillaume le Taciturne est encore conforme au modèle princier à deux ponts de la fin du Moyen Age, avec cette différence que l'étage supérieur est rabattu au même niveau que l'inférieur, mais en reste bien séparé. Le stathouder est figuré devant le monument (et non au-dessus), non plus à genoux, mais assis en triomphateur comme sur un trône. Cette attitude était traditionnelle chez les souverains, depuis les tombes d'Henri VII à Pise, des Angevins de Naples, jusqu'aux papes du Bernin en passant par les Médicis de Michel-Ange : leurs majestés étaient assimilées à celle de Dieu. Ici, elle célèbre le *pater patriae*, selon le mot de Panofsky.

La solennité de la présentation est cependant comme atténuée par la familiarité du gisant. Mais peut-on encore donner ce nom à cet homme couché ? Il est en costume d'intérieur, coiffé d'un bonnet, plutôt négligé, le justaucorps à moitié boutonné, les yeux fermés, la figure paisible. On croirait qu'il dort. Ses mains ne sont ni jointes ni croisées dans l'attitude traditionnelle de la prière : ses bras sont allongés à ses côtés, et les mains posées à plat, comme il arrive souvent quand on dort sur le dos. Seule la natte de paille sur laquelle il est étendu indique qu'il vient de mourir et qu'il est, selon l'usage, exposé « sur la paille ». Il est hors de doute ici que le gisant en abandonnant le geste de la prière a perdu son sens traditionnel. Il est devenu un mort au beau visage. C'est tout à fait autre chose.

Le tombeau de l'amiral J. Van Wassenaer a été exécuté une cinquantaine d'années plus tard. Son auteur connaissait certainement le monument alors fameux du Taciturne. Les raisons pour lesquelles il s'en éloigne sont donc significatives. Il a retenu le génie ailé de la Renommée sonnant de la trompette dans lequel on pourrait bien reconnaître l'ange

du Jugement dernier, sécularisé, et il lui a donné une place essentielle dans la composition^{xi} dans laquelle il ne fait pas figurer de gisant : ce n'est donc pas la mortalité du grand homme, ni même son immortalité eschatologique qu'il veut proclamer, mais sa célébrité. Aussi la statue de l'amiral remplit-elle tout le volume du tombeau.

La même évolution du gisant médiéval à la grande statue commémorative se retrouve en terre catholique, à Venise, à une époque antérieure. Les plus anciens tombeaux des doges, aux ^{xiv}^e-^{xv}^e siècles, sont bien souvent de grandes compositions murales dans l'esprit monumental qui inspira les Angevins de Naples et plus tard les Valois de France. Mais le gisant en occupe toujours le centre. Comme au tombeau du doge Marosini, à San Giovanni et Paolo, le doge apparaît en priant seulement quand il fait partie d'une scène religieuse qui le dépasse, par exemple au pied du Calvaire et présenté par son saint patron.

Autrement, du ^{xv}^e au ^{xviii}^e siècle, à la différence des Valois de Saint-Denis ou des Habsbourg de l'Escorial, il ne plie jamais le genou quand il est seul. Il est toujours, ou bien comme d'autres princes assis en majesté ou bien, le plus souvent, debout.

L'idée naît alors, peut-être dans cette province italienne, de représenter les grands hommes d'État debout, et les grands hommes de guerre de préférence à cheval : debout, Lorenzo Bregno, en 1500, à cheval, Paolo Savelli, dès 1405, à l'intérieur de la même église vénitienne des Frari. Dans les cas les plus anciens, à Venise comme aux Pays-Bas, le tombeau est confondu avec le monument commémoratif dédié à une gloire nationale. L'association subsistera encore longtemps à l'abbaye de Westminster ou à la cathédrale Saint-Paul à Londres, ou encore pour le maréchal de Saxe, debout sur son tombeau de Strasbourg. Mais la statue ne tient plus au tombeau que par un lien affaibli et elle est sur le point de s'en détacher, la fonction commémorative l'emportant sur la fonction eschatologique et individualisante. Cela a commencé à Venise dès la fin du ^{xiv}^e siècle avec la statue du Colleoni de Verrochio, en plein

air, au centre d'une place publique, mais le cas du Colleoni reste rare. Faire comme ces *condottieri*, c'était encore aller un peu vite. Aussi la tradition entêtée de l'enterrement *ad sanctos*, la répugnance à séparer les deux fonctions, commémorative et eschatologique, du tombeau individuel, suscitèrent à Venise des compromis assez surprenants, et qui ne furent pas suivis ailleurs. A la fin du xvii^e siècle, les statues ou les bustes du tombeau visible ont bien été érigés dehors, exposés aux regards des passants, mais pas encore séparés de l'église, seulement hissés sur sa grande façade extérieure, au-dessus du portail d'entrée. A Santa Maria del Giglio, la façade est même entièrement couverte par les statues de la famille Barbaro, en haut, l'éminent *capitan da mar*, mort en 1679, avec tous les attributs de son pouvoir, et en dessous, également debout, les membres civils de la famille, en perruque et en robe.

Dans la France du xvii^e siècle, la statue va se séparer du tombeau et devenir un élément de l'urbanisme à la gloire du prince, la statue d'Henri IV au Pont-Neuf, de Louis XIII place Royale, aujourd'hui des Vosges, de Louis XIV place des Victoires – ou à Versailles. La statue est désormais destinée moins aux tombeaux d'église qu'aux places publiques ou aux fronts des palais d'État. Il est curieux de remarquer que le civisme américain du xx^e siècle est resté plus fidèle à Washington à l'association traditionnelle du *memorial* (ou tombeau vide) et du monument civique.

L'un des traits dominants du monument commémoratif est le portrait ressemblant du grand homme. Le monument est devenu une statue. A la même époque, c'est-à-dire du xvi^e au xviii^e siècle, le portrait devint aussi l'élément capital – avec l'inscription – du tombeau banal. Non pas la statue en pied, privilège de l'élite, mais le buste ou même seulement la tête. Les caractères fondamentaux de la personnalité sont de plus en plus concentrés dans le visage, si bien que les autres parties du corps

intéressent moins et sont négligées : il n'est plus nécessaire de les représenter. Aussi le priant est-il réduit à sa seule tête.

Le tombeau est alors mural, d'environ 1 m sur 0,40 m. Il est composé de la tête au creux d'une niche, et, en dessous, d'une inscription, le tout enfermé dans un cadre orné à décor architectural. Ce type de tombe, très commun un peu partout, est particulièrement répandu – et conservé – à Rome. Il donne aux églises de la Ville le charme et l'animation d'un musée de portraits, de merveilleux portraits.

Quand la pénombre envahit l'église, toutes les têtes, qui se succèdent sans beaucoup d'ordre le long des murs ou contre les piliers, semblent se pencher hors de leur niche comme à la fenêtre. L'éclairage changeant des cierges fait trembler sur leur visage des plages de lumière jaune, et les contrastes passagers du clair et de l'obscur accusent l'expression de leurs traits, leur donnent une vie immobile et concentrée.

Ailleurs, à la même époque, le visage est remplacé plutôt par un autre signe plus abstrait d'identité, le blason, dans la catholique Espagne ou la calviniste Hollande. La tombe, au mur comme au sol, est alors composée d'un blason et d'une épitaphe.

Sens eschatologique du gisant et du priant

Avant d'aller plus loin dans la visite de notre musée imaginaire, arrêtons-nous un moment pour comparer le gisant et le priant.

Le priant nous a paru plus près de l'âme immortelle. Le gisant a fini par s'identifier au corps corruptible. Opposition de l'âme et du corps ? C'est sans doute la raison essentielle de la dualité des deux modèles. Nous avons vu, cependant, que l'expression plastique de cette dualité, pourtant conforme à l'enseignement théologique, se heurtait à une

répugnance silencieuse, mais obstinée. A la longue, après la disparition du gisant, le priant a pris sa place d'*homo totus*, esprit et matière, oubliant son origine exclusivement spirituelle. Le priant a-t-il toujours semblé plus individualisé que le gisant ? L'attitude du priant exprimerait alors une volonté de manifester son originalité biographique, tandis que le gisant resterait plus fidèle à une conception plus anonyme et plus fataliste. En effet le type du priant s'est imposé en même temps que le portrait réaliste et que l'attention portée au visage, c'est pourquoi il est à l'origine du portrait, individuel ou familial. Le gisant aussi a recherché et obtenu la ressemblance, mais seulement à la fin de sa longue carrière. Dans les tombes banales du début des temps modernes (xvi^e siècle) l'un et l'autre font d'ailleurs aussi peu de cas de la ressemblance et se contentent d'indiquer la condition.

Le priant est-il alors plus actif, plus animé que le gisant ? Son attitude d'agenouillé le laisse paraître ; il semble, à un observateur superficiel, plus proche de la vie, de la vie instantanée d'un bon portrait. Le gisant est, au contraire, plus proche de la mort, qu'il a fini d'ailleurs par représenter, que ce soit la mort solennelle de l'exposition liturgique, ou la mort souterraine de la décomposition. Toutefois les apparences de la vie chez le priant sont trompeuses. Ce pseudo-vivant est en réalité immobilisé dans une attitude hiératique et figée. Il existe bien dans le monde surnaturel, mais il y assiste avec indifférence aux visions célestes qui devraient le transporter, comme sont d'ailleurs transportés les personnages du Bernin ou de Borromini. On disait du gisant : il vit et il ne vit pas. Il est au ciel sans y être, pourrait-on dire du priant.

En réalité, le gisant comme le priant sont proches d'un état neutre dont ils s'éloignent parfois, soit vers la vie, soit vers la mort, soit vers la béatitude. Ces hésitations sont très intéressantes, et dépendent des pressions de la pensée ou de la spiritualité savante, de la culture écrite, c'est pourquoi elles sont mieux connues. Mais plus intéressante encore,

et impressionnante, est cette zone centrale de neutralité où se rejoignent priants et gisants.

Dans cette neutralité primordiale, il faut reconnaître un aspect tardif de l'attitude immémoriale devant la mort, « la mort apprivoisée », qui s'exprime le mieux dans le concept de *requies*.

Cette identification n'est pas évidente et risque de rencontrer l'incrédulité des sages. Il faut la deviner au langage muet des images et de leur logique jamais exprimée, en marge de la culture écrite.

La croyance à un état neutre, plus triste dans certaines cultures (le monde gris de l'Hadès), plus heureux dans d'autres (les dormants d'Éphèse), a donc survécu malgré les réticences ou l'hostilité des hommes d'Église. Elle a persisté sous des formes élémentaires et obscures, jamais tout à fait conscientes, elle a suscité des comportements profonds et obstinés qui s'expriment par des refus : refus du dualisme de l'être, refus de l'opposition du mort et du vif, refus de l'assimilation complète de la survie humaine dans l'au-delà à la gloire ineffable des créatures célestes. Cette croyance paraissait effacée, au ^x^e siècle, et remplacée par une eschatologie plus orthodoxe. Elle n'était que refoulée, et elle resurgit avec les premiers tombeaux visibles et avec le modèle du gisant qui la traduit exactement dans le monde des formes.

Elle persiste toujours à la fin du Moyen Age et c'est elle qui fait dévier l'inspiration originelle du priant et l'oriente dans la tradition de l'immobilité et du repos.

Ainsi un grand courant des profondeurs a-t-il imposé à l'iconographie funéraire – et à la sensibilité collective – pendant un demi-millénaire des constances massives que la culture écrite n'explique pas et qu'elle a ignorées, une représentation de l'au-delà qui ne coïncide pas exactement avec celle de l'enseignement de l'Église.

Cette tradition, souterraine et cependant pesante, va se dérober à partir des ^{xvii}^e-^{xviii}^e siècles : la troisième partie de ce livre traitera des changements de sensibilité qui mettront fin à une continuité millénaire.

Le gisant a disparu au début du ^{xvii}^e siècle. Le priant disparaît à son tour à la fin du ^{xviii}^e. Dans les conceptions nouvelles d'origine savante, qui s'imposèrent alors aux cultures orales et à la sensibilité commune, l'idée très ancienne et très résistante d'un état neutre, intermédiaire, par-delà la mort, entre la vie et le ciel, s'est effacée. Elle a été remplacée par des croyances où l'on retrouve, assimilée par une sensibilité spontanée, l'idée de la séparation de l'âme et du corps : le néant pour le corps, et pour l'âme, des destins différents selon les opinions, survie dans un au-delà très organisé, survie terrestre de la commémoration ou aussi néant. C'est le monde tout à fait nouveau du ^{xviii}^e au ^{xx}^e siècle.

Au cimetière ; les croix sur les tombes

Les tombes que nous avons analysées jusqu'ici proviennent toutes ou à peu près des églises. : c'est à l'intérieur des églises qu'il faut se placer pour suivre la continuité et saisir le sens des séries iconographiques. Que se passait-il alors de l'autre côté du mur de l'église, dans le cimetière ? Y avait-il là des tombeaux visibles ? Moins sans doute que dans l'église et d'une autre apparence, mais ils n'étaient pas tout à fait absents.

Une partie du cimetière, sa périphérie, était comme la continuation de l'église, et le mobilier funéraire y était le même et aussi abondant. Les murs extérieurs de l'église étaient occupés par des tombes à enfeu. Les galeries basses des charniers étaient divisées en chapelles, analogues aux chapelles latérales des églises depuis le ^{xiv}^e siècle, et elles avaient la même destination funéraire. Elles étaient revêtues d'épithames, de tombes murales.

Mais même sur la surface centrale de l'aître, bouleversée par les fossoyeurs, entre les grandes fosses aux pauvres qui engloutissaient la masse anonyme des morts, on apercevait aussi quelques monuments,

dispersés et peu nombreux. Rien, bien sûr, qui rappelât la densité et la régularité de nos cimetières contemporains. Il suffit de regarder la précieuse peinture du musée Carnavalet qui représente le cimetière des Innocents à la fin du ^{xvi}^e siècle pour s'en convaincre : parmi les monuments épars qui parsèment le sol, quelques-uns destinés à un usage collectif et public (une chaire à prêcher, un oratoire qui ressemble aux lanternes des morts du centre ou de l'ouest de la France, une croix hosannière qui servait de station pour la procession des Rameaux). Comme les parois intérieures de l'église, ces édicules pouvaient recevoir un mobilier funéraire : des tableaux à épitaphes étaient fixés à leur base. Dans l'espace entre ces édicules et les grandes fosses, on reconnaît quelques tombeaux – dalles surélevées par de courts piliers ou couvrant un soubassement massif, comme on en voyait aussi dans les cloîtres –, mais encore des croix montées sur des stèles dont les parois sont sculptées ou gravées et directement plantées dans le sol.

Voilà qui correspond bien à la description des Innocents par Berthold : « Dans les champs du repos (...) l'on marquait simplement la place de la fosse [pas toujours : d'où les espaces nus sans signes ni monuments] [1] Par une croix de pierre ou de bois [souvent abritée sous un petit toit à deux versants comme on en voit encore aujourd'hui dans les cimetières d'Europe centrale], portant [à la base] une épitaphe peinte ou gravée ; [2] Par de simples dalles [plates-tombes parfois surélevées] et par des inscriptions appliquées aux murs des charniers [tableaux-épitaphes muraux]. » Ailleurs, à Vauvert, « dans le cimetière (...) se voient plusieurs croix tant de pierre que de bois³³² ».

La forme nouvelle qui nous frappe tant dans le tableau du musée Carnavalet que dans la description de Bertold et dans celle relevée par Raunié au cimetière de Vauvert, c'est la croix. Ces croix désignaient des emplacements de sépultures individuelles ou plutôt groupées.

« Certains testateurs, remarque M^{lle} A. Fleury pour le ^{xvi}^e siècle, faisaient élever une croix au cimetière des Saints-Innocents et les

sépultures des gens de la famille se groupaient à l'entour. » Ainsi Marie Valet, en 1557, veut « estre enterrée au lieu et endroit où sond. feu mary a esté enterré et inhumé qui est joignant une croix à eux appartenant et par eulx fait faire bastir et édifier aud. cymetière » des Innocents. Henriette Gabelin, en 1558, veut être aux Innocents « près une croix qu'elle y a fait mettre et asseoir³³³ ».

Il y a donc, parfois sans parenté évidente, plusieurs sépultures autour d'une croix ; il peut y avoir aussi un ensemble familial de croix. Un testateur de 1411³³⁴, un personnage considérable – procureur général au Parlement de Paris –, décrit ainsi la tombe qu'il demande qu'on édifie au cimetière pour ses enfants (trop petits pour mériter les honneurs de l'église) et ses parents qui avaient choisi d'être enterrés au cimetière de Coulommiers (lui-même a préféré pour sa femme et lui l'intérieur de l'église) :

« Pour ce que mond. père en son testament avait ordené que l'on fist faire sur les fosses de lui et de son père au cimetière de Coulommiers deux hautes tombes de piastre [tradition des sarcophages de plâtre dans l'Ile-de-France au haut Moyen Age] à belles croix de piastre. Depuis laquelle ordenance j'y ai fait enterrer trois ou quatre de mes enfants [trois ou quatre ! il ne se rappelle plus très bien]. » Il est probable qu'il n'avait pas fait construire les croix demandées par son père, car il poursuit : « Que mes exécuteurs ou héritiers (...) y facent faire 5 [une grande entre deux groupes de deux petites] entre tenans l'une à l'autre, tout d'une longueur, à belles croix de piastre, et que celle du milieu soit la plus haute et les deux aux deux côté de celle du milieu un peu plus basses, et les autres deux aux deux bouts encore plus basses. [Le but ne semble pas de donner à chacun sa tombe, mais de dresser une architecture de croix symétriques et étagées.] Et toutefois vueil-je qu'elles soient de bonne hauteur, comme de 2 piez et demy à 3 piez et qu'on les ordene tellement que l'eau s'en puisse vider quand il plouera afin qu'elles durent plus longtemps. » Mais cet ensemble de

5 croix ne suffit pas. Elles doivent être dominées à leur tour par une grande croix, une croix publique comme on en voit dans les cimetières du temps. On la fera d'ailleurs venir de Paris, elle sera de bois et non de plâtre : « Vueil que l'on face faire à Paris une belle croix de bois peinte et ordennée comme celles qui sont au cymetière des Saints Innocens et qu'on pregne garde aux moyennes et non pas aux plus grandes ne aux plus petites. » C'est une croix à piédestal et sur le piédestal est une tombe de style mural : « Et que en l'un des côtés [de la stèle] soit le crucifiement et de l'autre côté, la Vierge Marie tenant son enfant. Et, au dessous du crucifiement, deux prians [le mot y est !] ou représentations de deux bourgeois [on ne se préoccupe pas beaucoup de la ressemblance de ces « représentations ». Les insignes de la condition suffisaient] et en dessous de Notre Dame un homme, une femme, des enfants [combien d'enfants ?], et qu'elle soit attachée à bons crampons de fer au chef de la plus haute des cinq tombes et bien attachée et boutée en terre afin qu'elle dure le plus que l'on pourra. »

Quelles que fussent leurs origines, oubliées ou négligées, les croix servaient de repère topographique : un testateur de 1480³³⁵ élit sa sépulture « au cimetière des Chartreux de Paris entre les deux croix de pierre qui y sont ». Au cimetière de Vauvert, au XVII^e siècle, elles étaient numérotées comme les dalles du sol de certaines églises³³⁶. Elles portaient des épitaphes : on avait gravé sur la face antérieure de la dixième croix l'épitaphe de Jacques Bourgeois, avocat, 1612, sur la face postérieure l'interminable inscription où l'histoire de la famille de Fenes était racontée depuis 300 ans. Jean de Fenes « naguère conseiller Secrétaire du Roy, maison et couronne de France et de ses finances, qui a survécu sesd. père et mère, a fait poser cette inscription au pied de cette croix pour marque éternelle de son amour et de son respect pour leur mémoire. Priez Dieu pour leurs âmes. »

D'abord collective, puis peu à peu individuelle, la croix devient l'élément essentiel du nouveau prototype de tombe créé aux XVII^e et

xviii^e siècles. Essayons de suivre la formation de ce modèle.

Il existe au musée lorrain de Nancy un tombeau du xvi^e siècle qui provient certainement d'un cimetière, et qui montre bien le premier état de la tombe-croix individuelle. Il dérive du modèle de la croix publique à piédestal funéraire dont il est la réduction, à hauteur d'homme : la croix est devenue toute petite, seulement sculptée sur le haut de la stèle qui, elle, s'est allongée verticalement et a gagné la place perdue par la croix du modèle cémétériel. Autrement dit, la stèle est constituée de trois parties superposées, celle du sommet avec la croix sculptée, celle du milieu avec un bas-relief macabre (un transi assis, la tête dans la main), celle du bas, un socle plus large où sont inscrits le nom du défunt et une invocation : « *Ave Maria* Mère de Dieu ». C'est un tombeau de cimetière, et non d'église, mais une belle tombe de pierre, une tombe de riche. Dans ce cas la tombe est comme un pilier, sans partie horizontale plate.

Un autre type existait qui combinait la tombe plate et la croix. Un testament du xvii^e siècle le décrit : un chanoine de Paris renonce à être enterré dans la Cité, et élit pour sa sépulture le cimetière de Saint-Cloud, un cimetière de plein air « où sont enterrés ses défunts père et mère et que soit posée une tombe eslevée sur quatre bas paliers [une tombe plate] et une croix à la teste, le tout le plus modestement qu'il se pourra ». C'est encore une tombe de riche, malgré l'humilité de l'intention.

Le type de la tombe à croix a donc été inventé pour des notables. Elle va devenir la tombe des petites gens, la tombe du pauvre quand il en aura une. Évolution liée à celle de la population du cimetière de plein air.

Jusqu'au xvi^e siècle, malgré une préférence certaine accordée aux églises, le cimetière n'avait pas encore été complètement abandonné par les gens de qualité. Il ne le sera jamais en Angleterre (chapitres 2 et 11). D'abord les murs de l'église et les galeries des charniers furent à peine moins recherchés et moins chers que l'intérieur de l'église. Chaque

cimetière était donc entouré d'une ceinture de monuments muraux très honorables. Ces sépultures riches s'éloignaient quelquefois des bords du cimetière vers l'espace central.

Quand, en 1569, le chapitre général des chevaliers de Malte décida de reconstruire l'église conventuelle de La Valette à Malte, il ordonna que « soit réservé un espace (*locus seu spatium*) assez grand pour servir de cimetière fermé (*pro cimoeterio clauso*) ». On l'appelait *il cimeterio del cortile*. Les chevaliers y furent enterrés jusqu'en 1603. C'est seulement alors qu'il fut abandonné pour l'église.

On construisit sur son emplacement un oratoire privé, réservé aux exercices spirituels des chevaliers, et c'est dans cet oratoire et dans sa crypte que les chevaliers furent désormais enterrés. Le texte de 1631 ne parle plus du *coemeterium clausum* de 1569 : « qu'aucun de nos frères ne puisse être enseveli ni inhumé dans une autre église que dans notre église majeure conventuelle ou dans la crypte de sa chapelle funéraire : *in ejus sepulchrali capella subterrane*³³⁷ ».

Au XVII^e siècle, les cimetières ont été ainsi abandonnés par les classes sociales supérieures, sauf les galeries, et laissés aux pauvres, aux sans-tombeaux. Toutefois cette désaffection a été alors compensée par un mouvement inverse de l'église vers le cimetière. Certains notables ont voulu être enterrés au cimetière, non pas par tradition, comme cela pouvait être le cas auparavant, mais par un défi d'humilité. Nous ne connaissons pas le modèle de tombe qu'ils avaient choisi, car ils affectaient de ne pas se préoccuper de leur sépulture et s'en remettaient à la discrétion de leur héritier ou exécuteur testamentaire. On peut cependant penser que leur tombe en plein air, quand ils en avaient une, adoptait tantôt une forme encore ambitieuse inspirée de l'antique, celle d'un obélisque, d'une pyramide, d'une colonne, tantôt aussi la forme plus simple d'une croix de pierre ou de bois peint.

En outre, au XVIII^e siècle, une nouvelle population allait édifier dans le cimetière des tombeaux visibles. Des personnes de petite condition,

petits officiers, artisans, laboureurs, ne se sont plus contentées de reposer en terre bénite sans souci du souvenir terrestre qu'elles laissaient. Elles ont à leur tour prétendu à un tombeau. La conception hiérarchique de la société ne leur permettait sans doute pas les modèles des classes supérieures. Quelques-uns pourtant, des cordonniers, des tailleurs, bourgeois de Paris, n'avaient pas hésité à copier les tableaux muraux à inscription des églises^{xii}. Ces maîtres artisans constituaient, il est vrai, une véritable classe moyenne, une petite bourgeoisie qui, dans les meilleurs cas, confinait à l'aisance. Ils ont aussi été tentés, comme l'élite paysanne, de représenter, sur leur tombe, le signe de leur condition qui faisait leur fierté : l'instrument du travail. Ainsi, au musée des Augustins de Toulouse, une petite croix de cimetière en pierre du ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècle présente sur l'une de ses faces une navette de tisserand (sur l'autre la coquille du pèlerin de Saint-Jacques). Au musée lorrain de Nancy, une charrue et une herse sont figurées sur la stèle funéraire d'un laboureur qui tenait à montrer sa vraie richesse. Au ^{xviii}^e siècle, dans le cloître des Jacobins de Toulouse, on relève des dalles funéraires où le nom du défunt est accompagné du nom de son métier : sépulture de X, maître chandelier (ou maître tonnelier) et des siens. Des chandelles, des outils de travail sont les seuls ornements.

Toutefois, cette représentation du métier est très rare, même si on tient compte des destructions probables de ces humbles documents. Elle a été étouffée, et nous n'aurons presque rien qui ressemble aux nombreuses figures des métiers des tombes gallo-romaines.

La nouvelle catégorie de gens modestes qui pénétrèrent dans les cimetières surtout à partir de la fin du ^{xvii}^e siècle adopta naturellement les plus simples des types de mobilier funéraire déjà existants : simples inscriptions réduites au nom et à une invocation pieuse, en langue vernaculaire, d'oïl ou d'oc. Mais elle eut, dès le début, une préférence pour la croix (dressée, gravée ou sculptée à l'intérieur d'une stèle). A partir du milieu du ^{xvii}^e siècle, ces tombes très simples devinrent plus

nombreuses : d'abord dalles nues avec seulement le nom, une invocation, et très souvent une petite croix. Quelques-unes sont restées par hasard, dans les églises, comme à Poissy la croix au dessin maladroit d'un « intendant de *Mons.* le président de Maisons » (milieu du *xvii*^e siècle), ou celle à Venise, à Santa Maria dei Miracoli, gravée superficiellement, comme un *graffito*, sur un petit carreau de céramique du pavement, en 1734. D'autres ont été conservées dans les cloîtres de couvents. Mais combien qui étaient dans les cimetières ont disparu ! Dans ce premier type de tombe, la croix est juste un signe, le seul ornement de la dalle.

L'autre type est la stèle en forme de croix, une petite croix qui peut être de pierre, qui devait être plus souvent de bois. Il en reste de pierre au musée des Augustins à Toulouse. Non pas la haute croix élancée reposant sur un piédestal, mais une croix courte et basse, aux branches égales et épaisses. L'inscription très brève est placée en son milieu.

A Avioth, dans la Meuse, il subsiste quelques éléments d'un vieux cimetière à côté de l'église. Il comporte une lanterne des morts, appelée la Recevresse, et une clôture basse de la fin du *xviii*^e siècle, exécutée sans doute pour obéir aux injonctions des évêques qui se plaignaient du mauvais entretien des cimetières et exigeaient qu'ils soient fermés. Des stèles funéraires y subsistent, simples et belles, constituées de deux compartiments : en haut, une croix en relief et, en dessous, une très courte épitaphe.

Ces stèles en forme de croix, ou, plus souvent, ornées d'une croix sculptée, nous les trouvons dans des cimetières anciens d'Angleterre, du grand-duché de Luxembourg. Dans le grand-duché, un petit cimetière du *xviii*^e siècle, près de l'église, a conservé ses stèles déjà bien alignées et semblables les unes aux autres, où la mousse n'a pas effacé toutes les dates. La stèle est verticale, massive, la croix sculptée en relief sur l'une de ses faces est encadrée de palmiers qui évoquent le Paradis : souvenir du *refrigerium* en pleine époque des Lumières !

Au sud de la France, en Languedoc, on a déposé sous le porche de la petite église du village de Montferrand (Aude) des stèles du XVIII^e siècle qui étaient dans le cimetière avant sa réorganisation vers 1850. Ces stèles minces, étroites, verticales, se terminent par une croix sculptée et inscrite dans un cercle.

Il se pourrait bien que les fameuses stèles basques soient tout simplement une variante de ce type, conservée là sans changement jusqu'à nos jours.

Un modèle original de tombe de plein air s'est donc constitué entre le XV^e et le XVIII^e siècle, qui ne ressemble en rien au mobilier funéraire des églises, et qui associe sur une stèle verticale une croix et une brève inscription. Ce modèle n'était pas le seul utilisé dans le cimetière des XVII^e-XVIII^e siècles. Il y en eut d'autres qui n'avaient pas le même caractère d'originalité : simples démarquages de la plate-tombe ou du tableau-épitaphe mural des églises.

Le cimetière de Marville

Nous les trouvons encore en place dans le cadre plein de poésie d'un cimetière qui n'a peut-être pas beaucoup changé depuis la fin du Moyen Age : une continuité exceptionnelle. Marville est une petite ville de la Meuse qui s'est étendue autour d'un château appartenant au comte de Bar à la fin du Moyen Age. C'est une ville nouvelle, établie à côté d'un site beaucoup plus ancien, où subsiste une chapelle consacrée à saint Hilaire. Ce site a été abandonné, mais Saint-Hilaire n'a pas cessé d'être la paroisse de Marville jusqu'à l'édification de l'église Saint-Nicolas au XIV^e siècle et son cimetière est toujours resté celui de la ville. Parce qu'il était déjà séparé de la ville, circonstance exceptionnelle dans l'ancienne société où les morts reposaient au milieu des vivants, ce vieil aître

médiéval répondait aux exigences des législations contemporaines, et Marville n'a pas eu à déplacer son cimetière, c'est pourquoi il est si bien conservé. Autre chose curieuse, il existe à mi-chemin entre le cimetière Saint-Hilaire et le site fortifié de la ville actuelle un édicule gothique qui représente la crucifixion, évoquant les « Montjoie » qui servaient d'étapes aux cortèges funéraires royaux entre Paris et Saint-Denis.

L'église Saint-Hilaire, très petite, ne pouvait contenir beaucoup de tombes, aussi la plupart des sépultures avaient été placées, hors de l'église, dans le cimetière même : certaines inscriptions étaient gravées directement sur le mur extérieur. Beaucoup de stèles étaient dressées en pleine terre. Il en subsiste encore dans cette position, trop endommagées pour avoir justifié un transfert. En effet, en 1870, les plus belles et les mieux conservées, presque toutes du ^{xvii}^e siècle, ont été retirées et mises à l'abri dans la nef de la petite église qui est devenue un véritable musée du tombeau commun et banal sous l'Ancien Régime, un musée comme il n'en existe sans doute nulle part ailleurs.

Or, nous reconnaissons dans ces tombes la réplique exacte des tableaux-épitaphes muraux des églises ou des galeries de charniers : en haut la scène religieuse (Crucifixion – avec la Vierge et saint Jean –, Pietà, mise au tombeau, Résurrection, ange terrassant le Démon, Immaculée Conception, représentations de saints, saint Jean-Baptiste et surtout saint Nicolas, le patron de la nouvelle église de Marville) ; en face de la scène religieuse, au même étage, les priants (le défunt agenouillé avec son épouse et toute la famille) ; en dessous, l'inscription. Si le style est maladroit, naïf, les défunts ne sont pas de condition négligeable puisqu'y figurent des officiers de bailliage.

L'effet est curieux : c'est comme si des tableaux avaient été détachés du mur où ils étaient habituellement fixés, pour être plantés dans le sol. Cet usage était encore très fréquent au début du ^{xix}^e siècle : on le retrouve partout où les sépultures de cimetière étaient de pratique courante, c'est-à-dire peu en France, très souvent en Angleterre, dans

l'Amérique coloniale et même en Europe centrale (le fameux cimetière juif de Prague en témoigne).

A côté de ces stèles verticales, on reconnaît, à Saint-Hilaire de Marville, des stèles cruciformes qui rappellent celles de la clôture, d'ailleurs voisine, d'Avioth, avec un cartouche ovale pour l'inscription, et aussi un autre type qui mérite l'attention. Il est composé d'une stèle verticale, dérivée du tableau mural, et d'une dalle horizontale, dérivée de la plate-tombe. Comme si on avait planté un tableau mural à la tête d'une plate-tombe. L'inscription est sur la stèle verticale. La dalle horizontale est ornée seulement d'une croix gravée entre deux cierges (symbolisme de la lumière : le cierge qu'on mettait dans la main de l'agonisant ou qu'on faisait brûler au chevet du mort). Cette combinaison d'un élément vertical et d'un élément horizontal annonce la tombe banale des ^{xix}^e-^{xx}^e siècles en France, en Italie. Il suffira de remplacer la stèle par la croix découpée alors que celle-ci était seulement gravée ou sculptée sur la dalle et, réciproquement, de transférer l'inscription de la stèle sur la dalle : on obtiendra alors le modèle continental le plus répandu à notre époque.

Cependant si nous voulons reconstituer le cimetière des ^{xvii}^e-^{xviii}^e et début du ^{xix}^e siècle à partir de ce qui en subsiste aujourd'hui, il nous manque un élément : les croix de bois. Or nous savons que, dès le ^{xv}^e siècle au moins, les croix de cimetière, près de tombes même notables, étaient souvent en bois.

Une peinture tardive, puisqu'elle date de 1859, représente avec réalisme un cimetière du milieu du ^{xix}^e siècle^{xiii} ; bien des signes permettent de penser qu'il s'agissait d'un vieux cimetière (toujours, il est autour de l'église) dont l'état à la fin du ^{xviii}^e et au début du ^{xix}^e siècle ne devait pas être très différent. Les murs extérieurs de l'église et les murs de clôture sont couverts de plaques d'un type que nous ne voyons plus aujourd'hui, mais qui étaient fréquentes depuis le ^{xvii}^e siècle en Hollande et en Allemagne : elles sont en forme de losange, lequel

contient l'inscription, et sont surmontées d'une petite croix : ces monuments de notables restaient fidèles aux anciens modes de localisation et ne recherchaient pas la proximité de l'endroit précis de la sépulture. C'est pourquoi ils ont été abandonnés. La partie centrale du cimetière est occupée, non plus par les grandes fosses, interdites depuis longtemps, mais par de simples croix de bois surmontées d'un petit toit à deux pentes comme on en trouvait aux Innocents au ^{xvi}^e siècle, et encore de nos jours en Allemagne et en Europe centrale. Elles ont disparu en France au ^{xix}^e siècle au profit soit de monuments plus ambitieux, soit de la croix de bois la plus simple : celle des soldats et des pauvres. Mais peu importe la forme de la croix, le modèle de la tombe simple et pauvre est désormais fixé : la croix de bois à la tête d'un tas de terre ³³⁸.

Ainsi, du ^{xv}^e au début du ^{xix}^e siècle, nous avons vu se constituer, en marge des modèles de l'église, un modèle de cimetière où le signe de la croix occupait toute la place laissée au décor et à l'iconographie. Définitivement fixé à la fin du ^{xviii}^e et au début du ^{xix}^e siècle, à l'époque du peuplement des cimetières par les tombeaux visibles de ceux qui n'en avaient encore jamais eu, il s'est ensuite répandu et banalisé, il a été scrupuleusement respecté jusqu'au ^{xx}^e siècle dans les régions dites déchristianisées. Ne pas mettre une croix sur sa tombe ou sur la tombe des siens est encore aujourd'hui un défi exceptionnel de militant. La société la moins religieuse en apparence tient encore à la présence de la croix. D'abord parce que celle-ci est devenue, par une association d'un à deux siècles, le signe de la mort ; une croix devant un nom signifie que la personne est décédée. Ensuite, même chez les moins croyants, la croix, plus ou moins détachée de son sens historique chrétien, est obscurément reconnue comme un signe d'espoir, un symbole tutélaire. On y tient sans savoir pourquoi, mais on y tient. Elle évoque non pas l'autre monde,

mais quelque autre chose, secrète, profonde, indicible, en deçà de la conscience claire.

Les tombeaux de fondation : les « tableaux »

Dans les pages précédentes, à propos des tombes murales à priants, dans les églises comme dans les cimetières, nous avons souvent utilisé le mot de « tableau ». Il faut y revenir, car il désigne la forme de tombeau la plus répandue, la plus commune, et aussi la plus significative de la nouvelle mentalité triomphant à la fin du Moyen Age.

Les inscriptions et monuments funéraires que nous venons d'analyser manifestaient une double volonté : une volonté d'anticiper sur l'au-delà et de se représenter dans l'attitude de l'immobilité ou du repos transcendant ; une volonté de survivre dans la mémoire des hommes ; rien qui soit bien nouveau dans l'histoire religieuse de la civilisation occidentale. Panofsky a bien vu cette continuité. J'ai seulement, de mon côté, souligné et même opposé deux formes de transcendance, l'une de source lettrée, où l'âme et le corps sont bien séparés dans l'au-delà, l'autre, de source orale et populaire, où l'*homo totus* attend dans la paix.

Le « tableau » de la fin du Moyen Age montre que le modèle dualiste des lettrés a gagné les mentalités communes. Nous allons y retrouver la conception individualiste des testaments, leur manière de traiter les choses du salut et de l'au-delà avec l'exactitude juridique et comptable, la prudence soupçonneuse exigées par les choses de la terre.

On employait parfois indifféremment les mots tableau et épitaphe dans le sens de tombeau, parce que l'épitaphe remplissait la plus grande partie du tableau, quoique, nous le verrons, la nature de l'inscription n'était pas toujours la même dans les deux cas.

Mais la langue du temps (fin du Moyen Age et début des temps modernes) distinguait tableau et tombe. Le tableau pouvait être l'une des multiples tombes d'un même personnage. Il pouvait être aussi sa seule tombe. Qu'on juge par ce testament de 1400 de Guillaume de Chamborand, écuyer du roi. Nous y trouvons d'abord l'élection de sépulture : « Son corps il vult gésir en l'église de la Terne qui est de l'ordre des célestins au diocèse de Limoges, et estre dedans le cuer de lad. église asses près du grant autel au costé joignant du mur³³⁹. » Ensuite le testateur parle de sa tombe proprement dite : « Sur son corps soit faite et assise une tombe [une dalle] (...), eslevée d'un pied et demi plus haut de la terre, [qu'elle soit] de pierre en laquelle sera sa représentation ornée de ses armes [c'est-à-dire un gisant]. Et sera escript sur et autour de lad. tombe son nom, titre, le jour et an de son trespassement. »

Le gisant, ainsi couché sur un socle, constituera l'étage inférieur d'une tombe à enfeu, placée contre le mur : « Et au dessus d'icelle tombe aura avecque ce une ymaige de Nostre Dame qui sera peinte dans le mur, laquelle ymaige sera belle et bien faite, tenant N.S. son Enfant entre ses bras. Et aura devant lad. ymaige une représentation de sa personne faicte en paincture dedans le mur à l'endroit de sa tombe, où il sera à genoulx, orné de ses armes, à mains jointes. Et sera précédé de deux ymaiges, l'une de saint Jehan Baptiste, l'autre de saint Guillaume³⁴⁰. » On reconnaît le type étudié plus haut de la tombe à deux étages, le gisant en bas, et en haut le priant avec une scène religieuse et ses saints patrons.

Voici sans doute une belle tombe, et bien complète. Mais elle n'a pas suffi au testateur. Il a prévu un second monument funéraire qu'il appelle non plus tombe, mais tableau : « Item veult et ordene qu'il soit fait un *tableau de cuivre* auquel sera escript son nom, le surnom, le titre dud. testateur, le jour et an de son trespassement [mais ni son âge ni sa date de naissance], et la messe qui perpétuellement sera dicte pour les âmes

de lui, de ses feu père et mère, amis, parens [assimilation des amis à la parenté] et bienfaiteurs en lad. église. » Ce service perpétuel sera payé sur le revenu d'un capital légué a l'œuvre de l'église : « Et sera mis led. tableau dedans le mur au dessus de lad. tombe, dessous les piez de lad. ymaige de N. Dame et de sa représentacion [son portrait en priant] qui seront faicts de paincture aud. mur au dessus de lad. tombe, comme dessus est dict. »

Le tableau est distinct de la tombe, il en est généralement séparé et éloigné bien qu'ici le testateur les ait réunis au même endroit^{XIV}.

Deux siècles plus tard, au début du XVII^e siècle (1622)³⁴², nous retrouvons sans changement les mêmes volontés et les mêmes usages, comme le montre cette « Permission accordée par les marguilliers de l'église de Saint-Jean-en-Grève » à la veuve d'un « chirurgien ordinaire du Roi » de « faire mettre une épitaphe contre le pilier au pied duquel est le banc de lad. veuve [où elle assistait à la messe], *ou* au devant de la fosse où led. défunt a été inhumé, et y faire mettre, graver, et inscrire ce que bon lui semblera à la mémoire du défunt », et *en outre* « de faire mettre et poser sur lad. fosse une tombe. Sur lad. tombe, elle pourra faire graver la figure d'un homme et d'une femme et allentour d'icelle y faire pareillement une autre inscription. » D'après la description, il s'agit encore d'une plate-tombe à gisants gravés. Le même défunt a donc droit à un tableau mural et à une plate-tombe, dans la même église.

Certains testateurs tenaient plus à leurs tableaux qu'à leurs tombeaux : « Et vueil que de cette fondacion et ordenance soit fait un tableau qui soit attaché en lad. chapelle par une chaîne de fer³⁴³. » C'est que la gravure sur la pierre ou le métal des extraits de leur testament assurait la publicité des fondations dont les revenus permettaient l'entretien des services religieux pour le repos de l'âme. Les curés et les marguilliers auraient pu négliger leurs engagements ! Ces textes inscrits dans une matière dure, parfois avec le nom et l'adresse du notaire qui les avait enregistrés, exposaient aux yeux de tous leurs obligations.

Le but du monument n'était donc pas d'atteindre la postérité en général, comme les inscriptions biographiques que nous avons analysées plus haut. Il s'adressait au petit groupe perpétuable dont dépendaient des services religieux et qui était suspecté de les négliger. Quelques testateurs avaient l'astuce d'intéresser leurs propres héritiers à la surveillance des gouverneurs, marguilliers et curés des institutions charitables et églises qu'ils avantageaient, en leur permettant de récupérer la possession du legs au cas où les conditions de celui-ci cesseraient d'être remplies.

Le tableau de fondation est donc un prolongement du testament, un moyen de publicité pour assurer son exécution. C'est pourquoi les testateurs ne se contentaient pas toujours, comme dans le cas précédents, d'un seul tableau proche de leur sépulture. Ils préféraient les multiplier et en poser un à chaque endroit où ils constituaient une fondation notable. Cet usage était fréquent aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles.

Un testament du ^{xvii}^e siècle montre bien à quel point la publicité des fondations l'emportait dans l'économie du tableau sur les valeurs transcendantes et commémoratives du tombeau à gisant, à priant, à épitaphe élogieuse.

En 1611, Claude Évrard, sieur de Moustier en Brie, s'abstient d'imposer à son exécuteur aucune obligation pour sa sépulture, sinon qu'elle ait lieu à « l'église S. Jean où deffunt sieur son père a esté inhumé et enterré ». Il ne prescrit aucun emplacement particulier, aucun modèle de tombe. « Il s'en remet et rapporte à la bonne volonté et discrétion de son exécuteur », formule qui, à cette époque, traduit l'indifférence. En revanche, il s'étend avec détails sur les legs pieux et leurs contreparties. Le premier legs important était destiné à l'hôpital Saint-Louis : « Seront tenus [le maître et le gouverneur de l'hôpital] perpétuellement et à toujours faire dire, chanter et célébrer en la chapelle dud. lieu par chacune septmaine de l'an à telle place commode que se pourra une basse messe de *Requiem* en fin de laquelle sera dit un *De profundis* et

oraisons accoustumées (...). Que soit celebré par chacun an après le jour que led. testateur deceddera en icelle chapelle une haulte messe de *Requiem* à haulte voix et aussy laudes, vigiles et recommandaces et sera fourni par lesd. maistre et gouverneur d'ornements, luminaires, pain, et aultre chose à ce nécessaire à lad. celebration de la Grand-Messe³⁴⁴. »

En contrepartie il faisait obligation au gouverneur de cet établissement « pour perpétuer mémoire de lad. fondation [de mettre] aux despens desd. héritiers une épitaphe de marbre dans lad. chapelle au lieu le plus commode que faire se pourra ». De même à Neuf-Moustier-en-Brie, lieu de l'autre legs, « veut aussi que pour mémoire de lad. fondation être par lesd. [marguilliers] mis en lad. église une épitaphe de marbre ». La « mémoire » qu'il convient de perpétuer est celle de la « fondation » et non la mémoire d'un homme ou celle de sa vie^{xv}.

La plupart des fondations sont hospitalières, mais les scolaires ne sont pas. exceptionnelles : catéchisme (voir note ci-dessus), petites écoles, et aussi bourses de collège, comme l'indique ce tableau de 1556, toujours en place à Saint-Maclou de Pontoise : « Vénérable et discrète personne M^e Renault Barbier, vivant prebtre prieur curé d'Auvers et notaire apostalique à Pontoise, a légué au collège de ceans 32 livres, 10 sols 5 deniers de rente annuelle à la charge que les gouverneurs dud. collège seront tenus de recevoir aud. collège 4 enfans de la paroisse dud. Auvers et paier iceulx le mois aux regens et faire celebrer par chacun an aud. college une messe haute de *Requiem* à son intention le 16^e jour d'avril et de faire chanter chaque veille des fêtes de la Vierge Marie par les enfans dud. collège conduits par un régent à 11 h. du matin ung salut avec *De profundis* à la chapelle de la confrairie aux clerks aussy à son intention, comme il est parlé par le testament dud. Barbier passé par devant notaire (...), à Pontoise le 18 mars 1596. *Requiescat in pace*. »

Certains, pour des raisons d'économie ou d'humilité, ne font pas les frais du tableau d'airain ou de marbre. Alors ils le remplacent par une autre forme de publicité, plus précaire. Ainsi un vigneron de Montreuil,

en 1628, lègue à son église paroissiale 400 livres « à la charge aussi que led. testateur sera compris aux prières qui se font en lad. église [les prières du prône, à la grand-messe du dimanche], et aussi, à condition que, lorsque lesd. six messes se diront [à la Toussaint, à Noël, à la Chandeleur, à Pâques, à la Pentecôte, le jour de Notre Dame de la Miséricorde], lesd. marguilliers seront tenus de le *faire dire au prosne de lad. Église*³⁴⁶ ».

L'église devait tenir une comptabilité des services qu'elle s'engageait à célébrer à perpétuité. Un testateur de 1416 précisait que « ce soit enregistré au *marteloyge* de lad. église du prieuré pour *souvenance*³⁴⁷ ».

La pose du tableau, comme celle du tombeau, faisait l'objet d'un contrat passé devant notaire entre le testateur ou son exécuteur testamentaire et les marguilliers. En voici un, de 1616 : « Permission accordée par les marguilliers de Saint-Jean-en-Grève en faveur de Pierre Vieillard conseiller du Roi, Président et Trésorier général de France au bureau des finances de Soissons, légataire universel de Nicolas Vieillard, son oncle, en son vivant Président et Trésorier Général de France à Soissons de faire mettre et poser pour perpétuelle mémoire dud. défunt [et pas seulement de la fondation : les deux sentiments sont ici mêlés, celui de la commémoration et celui du rachat] en une place estant dans la chapelle Monsieur Saint-Claude de lad. église Saint-Jehan, du côté du Midy [le côté toujours le plus recherché] devant et à l'opposite de l'autel de lad. chapelle [une table] qui contiendra l'inscription de lad. fondation faite par led. defunct au catéchisme d'icelle église Saint-Jehan [comme celle à destination scolaire, une fondation de la Contre-Réforme à but pastoral] et ce suivant et conformément aud. contract fait entre les prédécesseurs desd. marguilliers d'une part et led. sieur Vieillard d'autre part, pour raison de lad. fondation, par devant M^e... [le nom du notaire laissé en blanc]³⁴⁸ . »

Les tombeaux d'âmes

L'importance accordée au tableau de fondation du ^{xvi}^e au ^{xviii}^e siècle fut telle que celui-ci prit souvent la place du tombeau et se confondit avec lui. On obtint alors un type très répandu de tombeau mural qui réunissait en un seul petit monument les caractères de l'építaphe à priant et à scène religieuse et du tableau de fondation. Il commence, en haut, par un mince bandeau gravé où les priants sont à genoux devant une scène religieuse, au dessin d'ailleurs schématique, car cette composition n'est plus l'essentiel. Au-dessous, l'inscription occupe presque toute la surface. Elle est composée de deux parties. L'une, très brève, est le ci-gît, l'identité sèche du personnage, sans détails biographiques ou hagiographiques ; l'autre très longue, très précise, décrit la fondation, son montant, les services réclamés et souvent le nom du notaire.

Ces monuments ont dû être très nombreux en France du ^{xvi}^e au milieu du ^{xviii}^e siècle. Malgré toutes les vicissitudes de nos églises du ^{xviii}^e à nos jours, malgré le peu d'intérêt que leur ont porté prêtres, architectes, archéologues et même historiens, il en reste encore assez pour imaginer l'aspect ancien des murs et des piliers, recouverts de ces plaques, un peu comme aujourd'hui les sanctuaires de pèlerinages sont tapissés d'ex-voto³⁴⁹.

Tantôt le ci-gît domine, tantôt c'est la fondation. Ici la file des priants est bien représentée, là elle est négligée. Mais l'allure générale reste la même, laissant apparaître le désir constant de perpétuer les précautions prises pour le salut de l'âme.

Nous pénétrons, avec ces tableaux, dans une mentalité différente à la fois de celle archaïque des gisants et des priants, et de la nôtre aujourd'hui : la même que celle exprimée par les testaments. Ils constituent un nouveau type de tombeau que j'appellerai le « tombeau d'âme » ; en voici quelques exemples :

Le premier est extrait de Gaignières³⁵⁰. Il est de 1392. « Cy-dessoubs cette tombe de marbre gist feu Maistre Nicholas de Plancy en son vivant seigneur de (...) qui trespassa l'an 1392 [un très expéditif cy-gît], lequel et damoiselle sa femme ont fait faire et fonder ceste chapelle de CIIIX I. de rente pour convertir et estre distribuez en pain aux chanoines et chapelains d'icelle, pour estre dit chacun jour une messe incontinent après la levacion du corps de Jésus-Christ de la grand messe d'icelle Eglise [indice de la dévotion quasi magique dans la vue du Corpus Christi au moment de l'élévation] et pour dire lesd. messes solennelles qui se disent chacun an : l'Annonciation, les deux jours de saint Nicolas, sainte Catherine, la Conception de Notre Dame. »

A l'église de Cergy-sur-Oise, une plaque murale de 1404. En haut, l'étroit étage du priant : S. Christophe, patron de l'église, et devant lui le défunt en armes, agenouillé. Tout le reste est consacré à l'inscription : « Ci gist noble homme Pierre Gossart en son vivant escuier, seigneur de Dammartin, lequel a laissé à l'euvre et fabrique de ceste église la somme de 60 soubz parisis de rente par chacun an sur une maison assise à Pontoise appartenant à Roger de Quos [et voici l'adresse complète !] faisant le coing de la rue de Martre tenant d'une part à Robin le tourneur, aboutissant aux héritiers Richard de Quos, et de l'autre côté au Pavement du Roi [cette adresse du xv^e siècle a déjà toute la précision et la clarté d'une adresse londonienne ou anglaise d'aujourd'hui], aux curés et marguilliers de la fabrique Saint-Christophe de Cergy. Moyennant que le curé de céans sera chacun an à tel jour que led. defunct est alé de vie à trespas, tenu de dire et célébrer une haulte messe, vigilles à IX psalmes et IX leçons [de la Pénitence], à diacre et soubz diacre, et avec ce sera tenu led. curé à chacun mercredi des IIII temps de l'an, de dire et célébrer une haulte messe à diacre et soubz-diacre et vigilles des morts à IX psalmes et IX leçons et pour ce faire et entretenir ledit service, icellui curé aura desd. soixante soubz parisis la somme de XL s. par. païés par les mains desd. marguilliers, et les XX s. par. restans desd. LX s. par., led.

defunct a délaissé à lad. fabrique pour livres, ornemens et luminaires pour faire icelui service et pour recueillir lesd. LX s. par. de rente [les frais de recouvrement]. Lequel seigneur trespassa le 9^e jour d'avril 1404 et deux après Pâques. Priez pour l'âme de lui. » On admirera la précision juridique du texte.

Cet autre tableau de 1458 ressemble au précédent. Il est toujours à Saint-Maclou de Pontoise. Il commence par une Pietà gravée entre les deux défunts agenouillés, le mari et la femme, chacun présenté par son saint patron debout derrière lui et la main sur son épaule.

« Cy devant gisent deffunt Pierre de Moulins, en son vivant esleu de Pontoise pour le Roi, et Martine Lataille, sa femme, lesquels ont fondé estre dict et célébré en ceste église de S. Maclou de Pontoise deux messes basses par chacune sepmaine de l'an à toujours à l'autel de Notre Dame, heure de (...) ou environ, pour le remède de leurs âmes, une d'icelles messes au jour de mardi et l'autre de jeudi, avec vigilles, IX psolmes et leçons. Une fois en l'an chacune d'icelles vigilles le premier dimanche des XII mois. Toutes lesquelles vigilles et messes, la fabrique de ceste église est tenue à... » Dans la même église de Pontoise, cet autre ci-gît de 1550 : Nicolas Lefebvre et sa femme. Donation à la fabrique d'un pré à charge de « dire, chanter et célébrer en ceste église chacun vendredi des IIII temps en l'an à toujours pour l'âme desd. défunts et de leurs amys trespasés [c'est-à-dire des parents proches ou lointains, des amis toujours plus ou moins apparentés], vigilles, et hautes messes de *Requiem* ». Obligation de fournir le nécessaire et de « mettre la poelle [on dira aussi bien la « representacion », il s'agit du catafalque à la place du corps] sur les sépultures » pendant les services. Distribution de sous au clergé. Prescription des sonneries. Interdiction d'aliéner la fondation.

Les artisans n'étaient pas en reste de générosité et de publicité. Les épitaphiers de Paris relèvent ce tableau de 1564³⁵¹ : « Cy devant gist honorable homme Jacques de la Barre en son vivant tailleur d'habit et bourgeois de Paris, qui décéda le XXII^e jour d'octobre MDLXIV lequel a

laissé à la confrérie du Saint-Sacrement de l'autel en l'église de S. Benoit le Bien Tourné à Paris, 5 livres de rente à prendre par chacun an sur une maison où pend pour enseigne la Ratière d'or, assise en la Cité à Paris, à la charge que les gouverneurs d'icelle seront tenus de faire dire et célébrer à tel jour que led. défunt décedda ou aultres jours commodes une haulte messe de *Requiem*, à diacres, sous diacres et chappiés, avec vigilles et recommandaces à la fin d'icelle, un *Libera* et un *De profundis*. »

Rien ne change au xvii^e siècle ; toujours à Saint-Maclou de Pontoise, un cartouche mural daté de 1674 : « Honorable homme Antoine, seigneur bourgeois de Pontoise, dont le corps repose dans cette chapelle par une dévotion qu'il a toujours eu pour le Très Saint Sacrement, a fondé à perpétuité dans l'église de Saint-Maclou de Pontoise XII saluts du Saint Sacrement pour être dicts le 1^{er} jeudi de chaque mois avec exposition du Saint Sacrement [dévotion de la Contre-Réforme] et 10 cierges de cire blanche sur l'autel. Sera chanté *O Salutaris*, vespres du S. Sacrement, l'oraison *Exaudiat*, le verset *Fiat manus tua*, prières pour le Roi, *Ecce Panis*, et *Bone Pastor* et *Qui cuncta* et *Ave verum corpus* [pas de *Tantum ergo*] en donnant la bénédiction, *Libera* et *De profundis* sur la fosse sur laquelle sera mise la représentation des morts [un catafalque recouvert du poêle], accompagnée de quatre cierges ardents de cire blanche. Chaque salut sera annoncé au prosne du dimanche precedent, seront sonnez les grosses cloches et gros carillons et celebrez avec tous les beaux ornements rouges, le tout moiennant la somme de 2 000 livres suivant contrat passé par devant J.F. et H.D. notaires aud. Pontoise le 13 mars 1674. »

Un autre tableau, aussi à Pontoise, commence par les noms des notaires, comme si c'étaient eux, en fin de compte, les personnages les plus importants. « Par autre contract passé devant C.L. et B.F. notaires aud. Pontoise le 4 janvier 1681, a été fondé en lad. église pour le repos de l'âme dud. défunt par Messire Pierre du Monthiers, chevalier, seigneur de S. Martin, président du Bailliage de Pontoise, à cause de

Dame Marie Seigneur, son épouse, et par Martin Seigneur escuier conseiller secrétaire du Roi enfant de lad. défunte un service complet de trois hautes messes, *etc.* (...) Le nécessaire sera fourni par Messieurs les curés et marguilliers moiennant la somme de 360 livres suivant le susd. contract. Priez Dieu pour son âme. »

Les tableaux du début du XVIII^e siècle sont encore composés sur le même modèle. Toutefois, on remarque plus de sécheresse et d'indifférence à l'égard de la sépulture elle-même, on ne sait plus où elle est située et les absoutes sont omises : sur ce tableau de 1703, toujours en place à l'église d'Andresy, rien ne dit que le donateur y ait été inhumé ou non. En haut, le blason et une invocation pieuse : « A la mémoire des cinq playes de NSJC. » Pas de priant ni d'images. Ensuite la notice biographique : « Claude Le Page escuyer, sieur de la Chapelle ; ancien conducteur de la Hacquenée, chef du gobelet du Roi, ancien valet de chambre et garde-robe de feu Monsieur frère unique de S. M. Louis XIV, lequel il a servi quatre huit années jusqu'à son deceds, et a depuis continué le même service près Monseigneur le duc d'Orléans son fils [reparaît ici la notice biographique, plus souvent absente des tableaux de fondation], a fondé [enfin la fondation] à perpétuité pour le repos de son âme, de ses parents et amis tous les mois de l'année une messe le 6 de chaque mois en la chapelle S. Jean dont l'une des douze sera haute le jour de S. Claude [son patron], auxquels assisteront 5 povres [nous avons remarqué déjà, à propos des volontés testamentaires, la présence des pauvres dans le convoi. Il est remarquable qu'elle subsiste là où d'autres détails traditionnels sont escamotés] et un garçon pour répondre auxd. messes à qui les marguilliers donneront à chacun des six 5 liards dont ils en porteront un à l'offrande. Le tout accordé par Messieurs les Curés, marguilliers en charge et anciens de la paroisse S. Germain d'Andresy, ce qui est plus amplement expliqué par le contrat passé le 27 juin 1703 par devant B. et D. notaires au Châtelet de Paris. Cette épitaphe a été placée par le soin du fondateur aagé de soixante-dix-neuf

ans le 24 janvier 1704 », et on a ensuite ajouté : « et décédé le 24 décembre de la même année » ! Le donateur avait fait placer son épitaphe de son vivant.

Un autre tableau, de la cathédrale de Toulouse, daté de 1722, ne fait pas non plus d'allusion au lieu de la sépulture et il est difficile de ne pas reconnaître dans ces silences, alors fréquents, de l'indifférence. L'intention philanthropique tend à l'emporter sur le rachat. « Messire Jean de Cabrerolle de Villespan, conseiller au Parlement et Prevost de l'Église de Toulouse, a fondé à perpétuité une messe des morts [on disait auparavant une messe de Requiem, car il n'y avait pas qu'une messe des morts] à célébrer par Messieurs du chapitre de l'Église le 31 mars jour de son décès pour le repos de son âme avec l'honoraire de 20 sols pour chacun de Messieurs du chapitre et 10 sols pour chacun de Messieurs du bas chœur, payable aux seuls assistans et actuellement présens, par l'Hôtel-Dieu S. Jacques son héritier. Il a de plus fondé dans led. Hôtel-Dieu 24 places [des lits] de pauvres hommes incurables avec un chapelain chargé de dire 2 messes par semaine à l'autel de cette chapelle dédiée à S. Étienne pour le repos de son âme et de celle de ses parents. » Suivent des indications sur le choix des chapelains. J'aurai l'occasion de revenir à ce document à propos des fondations de chapelles.

Récapitulons : au ^{xv}^e siècle, le tableau accompagne souvent la tombe sans en faire cependant partie ; il lui arrive même de s'en éloigner. Du ^{xvi}^e au ^{xviii}^e siècle, il constitue la forme la plus banale de sépulture, et alors ou bien il se sépare complètement du tombeau et figure sur le lieu de chaque fondation, ou bien il absorbe le tombeau et en constitue l'élément essentiel. Au ^{xviii}^e siècle, on ne lui donne plus le nom de tableau, on l'appelle simplement épitaphe qui prend alors le sens de tombeau.

En fait, ces documents nous ont amené à dégager un quatrième type de tombeau après le gisant, le priant, les stèles cruciformes de cimetières, et il faut maintenant nous interroger sur son sens.

Priants, gisants et croix témoignaient de la croyance dans un état intermédiaire entre la terre et le ciel. Les épitaphes commentaient les mérites du défunt dans ce monde et dans l'autre. Avec le tableau de fondation, les perspectives changent tout à fait : nous avons remarqué que le récit biographique, si développé dans d'autres inscriptions, est ici le plus souvent limité à une brève notice d'état civil. Les scènes et invocations religieuses sont aussi traitées de la manière la plus elliptique et réduites à quelques signes. L'important n'est plus là – et pourtant nous sommes en pleine époque baroque ! L'important est d'obliger les prêtres à exécuter les actes prévus et payés d'avance pour « le remède de son âme ». Le tombeau alors cesse d'être « anticipatoire » et commémoratif, il est, avec le testament, l'une des pièces du système d'assurance de l'âme dans l'au-delà. Il a le style du testament dont il recopie des passages, et le notaire est l'un des principaux personnages, avec le défunt lui-même, le clergé et les saints. Ce dont il faut obtenir la pérennité n'est ni la condition ni les honneurs ni les mérites du défunt, ni même la somptuosité de ses legs, mais la contrepartie spirituelle des donations, les services religieux.

Certes, la croyance ici affirmée dans la communion des saints et le trésor de l'Église est bien antérieure. Nous l'avons vu susciter les fraternités des abbayes carolingiennes et les testaments à fonction pseudo-sacramentale du second Moyen Âge (chapitre 4). Mais c'est seulement à la fin du ^{xv}^e et surtout aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles qu'elle renverse les obstacles que lui opposaient secrètement des croyances plus anciennes puisées dans le vieux fonds des cultures orales. Ces croyances archaïques répugnaient à la séparation du corps et de l'âme et à une représentation trop active de l'au-delà. Le tableau de fondation marque le triomphe d'une autre conception, sans doute enseignée depuis

longtemps par les orthodoxies savantes des Églises, mais celles-ci n'auraient pas réussi à l'imposer si les défenses traditionnelles ne s'étaient émoussées et si la sensibilité collective n'était pas mieux disposée à l'accepter.

Le tombeau sans doute le plus commun, le tableau de fondation, n'est plus le tombeau du corps mais celui de l'âme : l'*homo totus* et le corps ont reculé dans l'indifférence tandis que l'âme a envahi toutes les dimensions de l'être ; elle est devenue tout l'homme ; elle est menacée et cependant récupérable grâce à une exacte comptabilité de prières. Longtemps après l'influence des Jugements derniers des cathédrales, des jugements particuliers des *artes moriendi*, grâce à la pratique individualiste des testaments, l'âme a pénétré cette zone profonde et bien défendue de la sensibilité collective comme en témoigne la morphologie des tombeaux. Elle est l'élément incorruptible et aérien que la mort a dégagé des lourdes incertitudes de la terre, et qui peut alors assumer en pleine conscience une destinée auparavant brouillée. Dans un monde désormais transparent, elle est vouée avec certitude au meilleur ou au pire. Les grandes miséricordes médiévales sont devenues impuissantes à modifier les lois de la Providence. En revanche, la liberté de l'homme lui permet de préparer dès ici-bas, où il est à demi aveugle, les chemins de son âme immortelle. Les lendemains de son âme dépendent de ses œuvres d'aujourd'hui, de sa connaissance et de sa maîtrise de soi, de sa prévoyance, des dispositions qu'il saura prendre *hic et nunc*. L'âme est devenue la pointe de lui-même.

Les ex-voto

La fin du xvi^e et le début du xvii^e siècle voient se développer un genre nouveau, issu de la piété populaire, dont les rapports avec l'iconographie funéraire que nous venons d'étudier sont intéressants : l'ex-voto. Il ne

s'agit pas là de l'objet reproduit et offert à la divinité en témoignage de gratitude : membre guéri (œil, jambe, sein, ventre, etc.), navire dont est rescapé un naufragé, chaînes d'un prisonnier ou d'un galérien libéré. Ces usages sont très anciens, bien antérieurs à l'ère chrétienne, et toujours en pratique d'ailleurs. Ce qui apparaît alors est le tableau peint et suspendu dans le sanctuaire du saint invoqué dans les moments de danger, en action de grâces pour sa protection.

Les plus anciens de ces tableaux sont divisés en deux zones : à gauche le donateur à genoux, à droite une scène céleste, figurant l'apparition dans les nuages du saint intercesseur. Plus tardivement on y ajouta une troisième zone : la scène du miracle, la description du danger auquel a échappé le donateur. Au XVIII^e siècle, cette dernière prendra de plus en plus de place et finira, au début du XIX^e siècle, par réduire les donateurs et les saints au rôle de figurants. Le miracle a bien gardé son caractère surnaturel et il serait dérisoire d'expliquer cette évolution par le progrès de quelque rationalisme. Mais le surnaturel est descendu sur la terre et sa manifestation principale est le miracle plutôt que l'apparition.

On reconnaît tout de suite dans cette disposition celle si populaire des petits tableaux muraux à priants, des « tombeaux d'âme ». C'est que la distance spirituelle n'est pas grande entre le tableau et l'ex-voto. L'un représente la montée au ciel d'un défunt après la mort, l'autre, la descente du ciel près d'un vivant en danger à l'occasion d'un miracle. L'offrant de l'ex-voto est entraîné au moins pour un temps dans le monde surnaturel où réside définitivement le défunt.

Il arrivait même que l'ex-voto se rapprochât du tombeau jusqu'à en tenir lieu. C'est ce qu'un historien allemand, Lenz Kriss Rettenbeck, appelle *Totentafel*³⁵². Une planche de son livre reproduit un *Totentafel* de 1767 représentant deux berceaux où sont couchés quatre enfants, deux par lit ; un seul est vivant, les trois autres tiennent une petite croix rouge dans leurs mains, signe qu'ils sont morts. Le père et la mère, également

alités, ont survécu et ils sont représentés une seconde fois dans un coin dans la position du priant.

Ne peut-on pas imaginer qu'une épidémie a frappé toute cette famille, et que seuls les parents et un enfant ont échappé à la mort ? D'où cet ex-voto qui est à la fois reconnaissance des vivants et prière pour les morts.

Un autre tableau de 1799 représente, toujours devant une scène religieuse, une famille réunie : trois hommes, trois femmes, quatre enfants emmaillotés. Les enfants sont tous morts, ainsi que deux hommes et deux femmes. Il ne reste de vivant qu'un homme et une femme qui sont les donateurs. Un observateur malveillant pourrait croire que le spectacle des morts rendait les survivants encore plus heureux ! Mais non, il devait y avoir autant de compassion et de regret que de soulagement !

Les morts sont alignés à leur rang parmi les vivants dans la file des priants, ce qui n'a rien d'étonnant, car dans l'antichambre du monde surnaturel qui est le lieu des priants, les différences entre la vie et la mort ne comptent plus. Toutefois un signe distingue les uns des autres : une petite croix rouge, presque imperceptible à qui n'y prête pas attention, que les morts portent à la main ou qui est suspendue au-dessus de leur tête.

Or ce signe n'est pas réservé aux ex-voto et à l'art populaire. On le retrouve dans des retables d'autel flamands du ^{xvi}^e siècle, au-dessus de certains donateurs, au musée de Bruxelles, sur quelques membres d'une famille réunie à genoux au bas d'une belle copie de la Crucifixion de Van Dyck, placée dans la sacristie de la cathédrale de Francfort-sur-le-Main, tableau probablement funéraire, lié à un tombeau, à une chapelle ou à une fondation.

Ces ex-voto qui présentent une famille frappée par le malheur, morts et vivants mélangés, disparaissent au ^{xix}^e siècle. La sensibilité du temps ne supportait plus d'associer la gratitude des survivants au regret des

disparus. En revanche, un autre type d'ex-voto funéraire les remplace, d'une tout autre inspiration, mais qui témoigne aussi de la persistance du priant et de l'esprit du tableau de fondation.

En effet, cet ex-voto est le tombeau des sans-tombeaux : des bûcherons noyés, emportés par les bois qu'ils halaient, des soldats tués à la guerre (trois soldats morts pendant la campagne de Russie de Napoléon I^{er} sont agenouillés devant saint Martin, leur patron).

Au XVIII^e siècle, un document très saisissant fait la jonction entre trois iconographies voisines (le tombeau à priant et à fondation, l'ex-voto d'action de grâces et le retable des âmes du Purgatoire) : un tableau représentant un soldat, lui aussi agenouillé devant l'Immaculée Conception ; une image nouvelle apparaît à ses pieds : le Purgatoire. La présence du Purgatoire donne à l'ex-voto un rôle de supplication, et non plus d'action de grâces – mais une supplication que l'espérance permet de supposer satisfaite³⁵³.

Aux XVIII^e et XIX^e siècles, du moins dans l'Europe centrale étudiée par l'historien, on ne supportait pas de laisser l'homme mort à la guerre ou par accident privé de sépulture. Le tombeau qu'on lui donnait alors était copié sur les *ex-voto suscepto*, qui eux-mêmes conservaient la disposition des anciennes tombes à priants. Si bien que la tombe du mort sans sépulture du XIX^e siècle est encore un tableau à priants, à une époque où celui-ci avait disparu de l'usage depuis un siècle. C'est ainsi que Kriss Rettenbeck publie deux tablettes de bois datées de 1843 et 1845, de 170 × 38 cm chacune, représentant non seulement le donateur en dessous du saint patron, mais encore une inscription et une tête de mort. Extraordinaire persistance à travers l'ex-voto en plein milieu du XIX^e siècle d'un mobilier funéraire de la fin du Moyen Age !

Chapelles et caveaux de famille

Dans les exemples de la fin du Moyen Age ou des temps modernes, le lecteur n'a pas manqué de noter une constante ambiguïté dans l'évaluation de la distance entre le lieu du tombeau et le dépôt réel du corps (voir chapitre 2). Cette ambiguïté n'apparaît qu'avec l'abandon du sarcophage.

Pourtant les élections de sépulture sont souvent prescrites comme s'il devait y avoir coïncidence : Que mon corps « soit mené et conduit en l'église de la Tene pour gésir soubs lad. tombe³⁵⁴ » (1400). Au xvii^e siècle, on parle de faire poser une tombe de pierre sur la fosse. Mais nous savons d'autre part que cette coïncidence n'était pas exigée et ne pouvait pas être respectée dans le cas des tombes murales et encore moins dans les « tombes » commémoratives et sans sépulture³⁵⁴.

En effet, à côté des mots impliquant la coïncidence, beaucoup d'autres indiquent seulement la proximité : « proche de la tombe », « le plus près qu'il sera possible ».

Il arrive, mais c'est très rare, que l'inscription renvoie ailleurs, à l'emplacement de la fosse. A la fin du xvi^e siècle, à l'Aracoeli à Rome, un ci-gît indique que le corps de frère Mathias, venant de San Eustachio, a été déposé plus loin, « entre le monument de sainte Hélène et la porte de l'ancienne sacristie », mais il s'agissait d'un haut dignitaire de la famille franciscaine.

Or, à la fin de l'Ancien Régime, on constate, au contraire, une volonté de réunir les morts d'une même famille dans une même chapelle, volonté moderne d'où sortira l'usage contemporain qui implique, en

principe, la coïncidence très exacte du corps et du tombeau. Ce sera le dernier épisode de cette longue histoire. Nous avons déjà rencontré à propos des testaments deux sens du mot chapelle : l'autel où des messes étaient prévues, et la fondation destinée au prêtre qui les célébrerait. Un troisième sens est apparu plus tard, celui de sépulture.

Il n'y avait pas, au début, l'idée d'associer la destination cultuelle de la chapelle à une sépulture, mais le donateur a pris l'habitude de demander en même temps que la concession des services, la disposition du lieu et la permission de poser tombes et épitaphes, le droit d'être enterré sous la chapelle, non plus en pleine terre, mais dans une cave voûtée. Les grandes maisons féodales et princières ont été sans doute les premières à déplacer le site traditionnel des tombeaux *ad sanctos* : aux parties nobles de l'église, comme le chœur, elles ont préféré l'espace réservé d'une chapelle latérale. Au ^{xvi}^e siècle, les souverains ont voulu donner à ces chapelles une apparence différente, plus grandiose, comme les Borghèse à Santa Maria Maggiore à Rome. Ils ont même été tentés de séparer leur chapelle de l'église, tout en conservant entre elles la communication nécessaire à la circulation du sacré : les Valois à Saint-Denis, les Médicis à Florence, plus tard, la maison de Lorraine à Nancy.

Cette « privatisation » a sans doute inspiré l'usage funéraire des chapelles de château, comme celle des La Tremoille à Niort. Toutefois ces cas sont limités aux très grandes familles à prétention souveraine. Leur exemple n'a pas été suivi : la pratique dominante est restée ce qu'elle était au ^{xiv}^e siècle : l'affectation funéraire par une famille d'une chapelle latérale de l'église conventuelle ou paroissiale. Cette pratique est devenue commune au ^{xvii}^e siècle et au début du ^{xviii}^e dans les familles de bonne condition.

Voici comment les choses se passaient dans ces milieux : « Acte passé [le 8 mai 1603³⁵⁵] par les marguilliers de S. Gervais pour faire construire au cimetière de lad. église [c'est-à-dire sur une partie du cimetière située contre l'église ; exemple du grignotage des vieux cimetières aux ^{xvi}^e-

xvii^e siècles par des chapelles et oratoires] une chapelle et oratoire dressée contre le gros mur de l'église de 12 pieds de long sur 12 pieds de large, de 8 pieds de haut, au dessous et joignant la chapelle et oratoire cy devant construite et bastie par M. Étienne Puget, conseiller du Roi et trésorier de son Épargne. » Cette permission devait être donnée « afin de sépulture », c'est-à-dire afin de « faire une cave [une cave et non pas une fosse en pleine terre] de la même largeur [que la chapelle], quand bon luy semblera pour y faire inhumer le corps de luy, de sa femme et enfans ».

La chapelle doit ouvrir sur l'église afin d'ouïr le service divin, la clôture de cette chapelle du côté de l'église sera « une balustre de bois de menuiserie avec la porte et entrée de lad. chapelle qui s'ouvrent en dedans. Et icelle sera fermée à clef, lad. clef gardée par devers » le donateur et ses héritiers, « pour en icelle ouïr le service divin ».

Un autre document de 1603 par la même fabrique^{xvi} parle aussi « de faire bastir lad. chapelle et oratoire à ses despens » [de la donatrice], de faire ouverture aud. mur gros de l'église [et construire] un balustre de bois de menuiserie (...) pour lad. dame Niceron et ses enfants, postérité et ayant cause à toujours (...) en icelle (...) chapelle et oratoire (...) ouyr le service divin [c'est la première destination de la chapelle ; en contrepartie, la dame Niceron renonce au banc qu'elle avait auparavant dans l'église] et y faire une cave de la même largeur quand bon luy semblera et y faire faire inhumer les corps de sa famille » : la sépulture est donc la deuxième affectation de la chapelle qui reste néanmoins le lieu du culte. Ces deux fonctions étant considérées comme aussi importantes l'une que l'autre.

Certains actes ne traitent que des dispositions pour « ouyr » le service divin, sans doute parce que la famille avait un tombeau ailleurs. Ainsi les marguilliers de Saint-Gervais (1617) permettent-ils à « noble homme Jehan de Dours, conseiller du Roy et controlleur général de ses bâtimens, de faire clorre et fermer de menuiserie à ballustre en lad.

église un *bancq en forme* d'oratoire siz à costé de l'autel de la chapelle de S. Nicolas, qui tiendra d'ung costé aud. autel, d'autre costé et d'ung bout au gros mur de lad. église et d'autre bout en la chapelle de *Mons. Texier*, M^e des Comptes. Led. oratoire contenant 5 piez de large sur 6 piez et demi de long environ^{356 XVII}. »

Il est cependant rare que la destination cultuelle de la chapelle ne soit pas liée à son autre destination funéraire. Le fait remarquable et nouveau est la réunion au même endroit du tombeau, déjà familial, et de l'oratoire privé où la famille vient pour ses dévotions et où elle assiste à la messe paroissiale.

Même quand on n'a pas une vraie chapelle close par des murs et un « ballustre », on veut avoir son banc sur la fosse d'un parent (1622) : « ... pour faire mettre une tombe de pierre de liais [une plate-tombe] sur la fosse où led. défunt a esté enterré, dans la nef, près de son banc situé au bas de l'église, contre l'un des piliers de la tour, du côté des fonts ». Et il demande en outre la pose sur le même pilier, au-dessus du banc, « d'une épitaphe de pierre (...) et y faire inscrire un ci-gît à la mémoire du défunt ». C'est une sorte de chapelle miniature, constituée par un banc, une tombe et une épitaphe réunis dans un petit espace autour d'un pilier³⁵⁷.

L'usage persiste – quoiqu'il devienne peut-être plus rare – au XVIII^e siècle : en 1745³⁵⁷, Pierre Bucherie, écuyer, gendarme de la garde ordinaire du roi, capitaine appointé dans la compagnie, « je veux qu'après ma mort, mon corps soit inhumé dans l'église de la paroisse de Muzac, à laquelle église je donne et lègue la somme de 1 000 livres une fois payée, pour être employée à construire une chapelle érigée en l'honneur de la Sainte Vierge, qui sera placée du côté du Midi », le côté noble.

Il arrivait que plusieurs familles se partageassent la même chapelle, sous le contrôle des marguilliers, car la fabrique restait, malgré les concessions d'usage, propriétaire du fonds, et les actes insistent

beaucoup sur la permanence de ce droit. Dans l'une des chapelles décrites plus haut, les marguilliers de 1617 avaient autorisé le donateur à placer l'un de ses trois bancs sur une tombe d'une famille qui avait déjà son banc à côté : « à condition de faire destacher et retirer » par les nouveaux venus « led. petit banc, tout et quantefois lad. damoiselle de L., sa fille, leurs parents et héritiers auront affaire en la tombe sur laquelle led. petit banc est posé ».

L'expression « auront affaire » employée dans ce texte est significative : les descendants ont donc désormais affaire avec la tombe de leurs ancêtres, pour une nouvelle sépulture et pour les absoutes d'anniversaires. Mais on voit également apparaître discrètement dans ces textes une attitude nouvelle : peu à peu se dessine l'usage selon lequel les vivants *et les morts* d'une même famille, chez les personnes de qualité, sont réunis en un espace de l'église ouvert sur l'église, mais néanmoins clôturé, dont ils ont la clé, où ils sont les seuls à pouvoir entrer comme s'ils en étaient les propriétaires. Cette chapelle, donc, possède souvent un vitrail qu'ils ont offert et où l'un d'eux est représenté en priant, le sol est couvert de dalles et le mur de tableaux, sculptures, épitaphes qui décrivent et illustrent par le verbe et le portrait l'histoire de leur famille. Ils sont encore dans l'église et c'est là qu'ils se réunissent pour assister à la messe, mais ils y sont à la fois chez eux et avec leurs morts.

Ces morts, répétons-le, n'ont pas été enfouis dans la terre, dans une fosse creusée ou récupérée, mais déposés dans une *cave*, mot ancien pour caveau auquel le français d'aujourd'hui donne un sens surtout funéraire. La « cave » est un logement voûté, où le cercueil est préservé du contact de la terre. Voûte est d'ailleurs parfois employé comme synonyme de cave (1606) : « faire soubz icelle chapelle fondée à S. Gervais une *voulte* pour inhumer lesd. corps » du donateur, de sa femme et de ses enfants³⁵⁸. On dit qu'on a une cave à tel endroit, comme on pourrait dire aussi bien une chapelle³⁵⁸ : « Désire son corps mort estre inhumé en l'église de Dodonville en la cave qu'il y a fait faire (1650). »

Les premiers caveaux ont donc été faits par les fondateurs de la chapelle, aux dimensions de la chapelle : pratique très différente de l'usage médiéval et plus proche du nôtre aujourd'hui.

Au cours du XVIII^e siècle, il semble que la notion de cave, sans l'emporter sur celle de chapelle dont le symbole demeure fort, prenne de plus en plus d'importance, dans la mesure où la préservation physique du corps devient un souci réel des survivants. Les curés profitent de ce sentiment pour aménager le sous-sol de leur église en caveaux de pierre cimentés et numérotés : un paroissien de Saint-Jean-de-Grève obtient la permission de faire transporter le corps de son père, conseiller d'État, mort à la campagne, « dans l'une des caves sous la chapelle de la communion qui est la quatrième et dernière près de la porte donnant accès aux charniers, pour y être *demeuré à perpétuité* », avec le droit de mettre une épitaphe dans la chapelle.

Ainsi les morts, de leur côté, ont aussi obtenu un espace à eux, un caveau voûté, où ils demeureront, cela est promis, à perpétuité, désormais soustraits au déplacement traditionnel dans les charniers. Enfin, cet espace des morts est la partie souterraine de l'espace des vivants, la chapelle où ceux-ci se réunissent pour assister aux offices.

Un nouveau type de sépulture et une nouvelle attitude devant les morts apparaissent alors, qui s'imposeront au XIX^e siècle à toute la société.

Les leçons du musée imaginaire

Ne semble-t-il pas qu'une visite attentive au musée imaginaire des tombes et sépultures en dit plus sur les sentiments collectifs de la mort et de l'au-delà qu'une bibliothèque savante de théologie, de spiritualité ? Certes, les idées dominantes de cette littérature, en particulier le

dualisme du corps « attendant la Résurrection » et de l'âme promise aux joies du ciel ou aux peines de l'enfer, ont profondément marqué le mobilier funéraire. Mais nous voyons aussi affleurer dans ce mobilier ce qui ne s'exprime guère ailleurs, et que nous ne saurions connaître autrement : des croyances qu'on supposait perdues et qui n'étaient que souterraines.

Enfin des signes apparaissent d'attitudes tout à fait nouvelles qui annoncent le romantisme du XVIII^e-XIX^e siècle.

Trois grandes directions se dégagent de l'ensemble de ce vaste *corpus*.

La première, nous l'attendions, elle était déjà préparée par nos précédentes enquêtes dans l'iconographie du Jugement, dans l'économie des testaments, dans la liturgie des funérailles : l'invention de l'individu, la découverte, à l'heure ou à la pensée de la mort, de sa propre identité, de sa propre histoire, dans ce monde comme dans l'autre. La volonté d'être soi incite à renoncer à l'anonymat des tombeaux et à en faire des monuments commémoratifs. En même temps, elle fait de l'âme l'élément essentiel de la personnalité : affranchie des lourdeurs de l'espèce, l'âme devient une condensation d'être, l'individualité elle-même, dont rien n'altère plus les caractères, bons ou mauvais. Le tombeau d'âme est l'expression de ce sentiment qui a été d'abord celui d'une élite cléricale, et qui, depuis la fin du Moyen Age et le début des temps modernes, s'est étendu à une large catégorie sociale de noblesse et de bourgeoisie moyenne.

La seconde direction que nous dégageons du musée imaginaire est la croyance persistante dans un état neutre de repos, intermédiaire entre l'agitation de la terre et la contemplation du ciel. Elle inspire la position hiératique des gisants et des priants dans les églises et, encore aujourd'hui, la croix des cimetières, signe d'un espoir diffus et indistinct. Nous reconnaissons ici la très vieille conception de la mort apprivoisée et d'un au-delà paisible et atténué.

La troisième direction a été repérée tardivement à propos des chapelles où sont réunis dans un même espace aménagé les membres vivants et morts d'une même famille : c'est un désir, autrefois inconnu, de rapprochement physique entre les uns et les autres.

-
- I. « Les cadavres des esclaves, et des pauvres qui n'avaient pu trouver quelques sous pour leur bûcher et leur sépulture, étaient jetés à la voirie ; rien de religieux n'entourait le trépas et l'apparat des funérailles était la seule solennisation possible », P. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 291.
 - II. Sortes de brûle-parfum ou d'encensoirs en poterie.
 - III. Les sarcophages ont été ouverts en 1627, en présence de la reine Marie de Médicis : « Lorsqu'on ouvrit les cercueils, les deux saintes abbesses parurent encore en leur entier et vêtues en religieuses, et comme d'une espèce de manteau de toile d'or dont il ne restait plus que des filets d'or et une agrafe, également en or, de laquelle M^{me} Jeanne de Lorraine (l'abbesse) fit présent à la reine Marie de Médicis (...). On mit les trois saints corps dans des châsses et leurs chefs dans des reliquaires de vermeil doré que l'on fit exprès²⁹⁰. »
 - IV. *Mens videt astra*, dit une autre inscription, peut-être contemporaine de celle de Grégoire, exposée à Toulouse, celle d'un certain Nymphius, notable de sa ville. Mais cette immortalité céleste, obtenue par la *sancta fides* qui disperse les ténèbres, s'accompagne d'une immortalité terrestre due à la renommée (*fama*) : « La juste renommée (*fama*) t'emportait dans les astres (*ad astra*) et t'avait donné une place aux plus hautes régions du ciel. Tu seras immortel (*immortalis eris*) », sans qu'on sache bien de laquelle des deux immortalités il s'agit, « car la louange maintiendra vivante ta gloire dans les futures générations (*per venturos populos*) ». C'est le *gloriam quaerere* de l'Antiquité classique que Salluste affichait en tête de son Catilina²⁹⁴.
 - V. Le nom grec de Philippe fut introduit en France par Anne de Kiev.
 - VI. L'auteur de l'inscription fit d'une pierre deux coups, selon un procédé d'ailleurs habituel en ces temps de faible longévité moyenne : son épouse est morte peu de temps après leur fils, mais tout de même après quatre ans, et on n'avait pas encore fini l'aménagement du tombeau, gravé l'inscription, ce qui nous montre que, si on mettait parfois du temps, on n'oubliait pas.
 - VII. Sauf dans certains cas (cercueils surélevés et peints en Espagne au XV^e siècle, momies exposées aux XVII^e-XVIII^e siècles en Italie).

- VIII. On a pris l'habitude d'habiller le défunt après sa mort. Le liturgiste du XIII^e siècle Durand de Mende se plaignait qu'on habillât les défunts pour leur sépulture, au lieu de les enfermer simplement dans un suaire, comme c'était l'usage ancien, et comme il pensait que cela convenait. Il faisait cependant une exception en faveur des prêtres, enterrés avec leurs vêtements sacerdotaux. Et sans doute est-ce par imitation des clercs que les nobles ont voulu que leur corps soit revêtu de leur costume de cérémonie ou de fonction, la robe du sacre pour les rois, ou l'armure pour les chevaliers.
- IX. Ces tombes à deux étages sont particulièrement célèbres chez les historiens de l'art parce qu'elles comptent dans leur série de grands chefs-d'œuvre.
- X. Ce dut d'ailleurs être le premier transport de ce genre.
- XI. Dans d'autres moments du XVI^e, du XVII^e et du XVIII^e siècle, ce rôle est plus discrètement assuré par le thème égyptien de la pyramide.
- XII. Le musée de Cluny, à Paris, en conserve d'assez ornés, depuis la fin du M.A.
- XIII. Jules Breton, *Plantation d'un calvaire*.
- XIV. Un testateur de la même époque, un prêtre, chanoine de Reims, secrétaire du roi, demande « une tombe bonne et notable... et un tableau de cuivre, fiché en la paroi, là où est escript ce que ses exécuteurs ordonneront », c'est-à-dire le détail de la fondation.
Un autre testament de 1409 prescrit aussi tombe et tableau : « Vult et ordene un tableau de laiton est fait et assis encontre un pillier ou le mur de l'église, assez près de sad. sépulture prévue [même recherche que tout à l'heure de la proximité du tableau et de la tombe], faisant mention icelui tableau dud. obit pour elle, pour sesd. gendre et fille » : quarante sols parisis sont prévus pour l'exécution. La tombe est ensuite décrite : « Que sur sad. sépulture soit faite et assise une tombe de pierre en laquelle soient figurez et gravez trois personnages ou representacions, l'une d'elle, l'autre de sond. gendre et l'autre de sad. fille³⁴¹. » Une tombe à priants, également murale, mais bien distincte du tableau de fondation.
- XV. Voici un autre exemple de multiplication des tableaux de fondation en 1667. La testatrice est enterrée à Saint-Médéric. Elle prévoit à Puteaux la fondation d'une petite école destinée en premier lieu à l'enseignement du catéchisme : « Je veulx lad. fondation estre inscrite sur une table de marbre qui sera posée dans l'église dud. lieu aux frais de ma légataire universelle et semblable à celle qui est en la chapelle de l'église dépendante de mad. maison de Puteaux. » D'autre part elle laisse une donation à l'Hôtel-Dieu « et que lad. fondation (...) soit inscrite en tel lieu qu'il plaira à Messieurs les administrateurs de

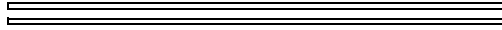
l'ordonner, sur une table de cuivre ou de marbre³⁴⁵ ». Cela fait en tout, pour cette testatrice, *trois tableaux*.

XVI. Le conseil des administrateurs de la paroisse.

XVII. Dans la même chapelle, le donateur obtient de faire construire deux autres bancs dont la description est aussi précise : « desquels trois bancs il entend faire accomoder pour retirer en lad. église et oyr le service divin ».

TROISIÈME PARTIE

LA MORT LONGUE ET PROCHE



6

Le reflux

Un changement discret

Nous avons suivi à travers le Moyen Age les progrès d'une sensibilité qui donnait à la mort réelle une valeur toujours plus forte, une place toujours plus grande. Ce mouvement qui remonte aux inquiétudes monastiques de l'époque carolingienne s'est développé chez les *litterati* et s'est étendu en même temps que leur influence. Il s'est poursuivi pendant plusieurs siècles avec constance et, à la fin du Moyen Age, il a atteint une intensité qui s'est traduite par les images effrayantes des arts macabres. Il aboutissait à une concentration des pensées et des sens sur le moment même de la mort physique. Parvenu à ce degré, il s'est apaisé et il a comme reculé.

C'est ce reflux qu'il nous faut maintenant considérer. Il commence à peu près avec la Renaissance et se poursuit jusqu'au xvii^e. Difficile à saisir dans la trame des faits, il faut le deviner sous des apparences de stabilité et respecter sa discrétion et son ambiguïté. En effet, les choses vont demeurer comme elles étaient dans le passé médiéval : même genre de littérature que les *artes moriendi*, mêmes danses macabres¹, voire plus de têtes de mort et de tibias dans les églises, même obligation de tester, même caractère sacré reconnu au testament. Pas de changements très visibles, on peut s'y tromper et croire que rien n'a interrompu la

continuité séculaire. Et pourtant, sous cette permanence, une attitude nouvelle transparaît ou, sinon une attitude nouvelle, une dévaluation à peine avouée des attitudes anciennes.

Car la distance prise alors à l'égard de la mort ne coïncide pas avec la grande rupture qui a ébloui des générations d'historiens, et qui est de nature théologique et ecclésiastique, donc plus ou moins « élitiste », entre les deux réformes chrétiennes, et peut-être, si on en croit quelques-uns, entre religion du passé et libre pensée de l'avenir. Nous mélangerons les sources catholiques et protestantes de documents. Leurs différences, quand elles existent, ne se situent pas au niveau de la psychologie collective, celle-ci étant presque la même dans les deux camps.

Le moment même de la mort nous servira de point de référence pour mesurer le changement. Certes, pendant le second Moyen Age, dans la réalité vécue, la mort ne fait ni plus ni moins peur qu'auparavant ; les *litterati*, comme le peuple, se conforment à la tradition. Mais, et c'est cela qui importe, si elle ne faisait pas encore peur, elle faisait question. Et moralistes, spirituels, moines mendiants ont profité de cette brèche dans la familiarité coutumière pour s'introduire dans la place et exploiter à des fins de conversion ce souci nouveau. Une littérature d'édification, répandue par l'imprimerie naissante, a développé alors les thèmes des souffrances et des délires de l'agonie comme une lutte des puissances spirituelles où chacun pouvait tout gagner ou tout perdre.

A partir du ^{xvi}^e siècle, le moment même de la mort, dans la chambre et au lit, va perdre de son importance relative. Si cet instant est délaissé par la piété, au moins par la piété savante, c'est que celle-ci traduit ici, à l'avance, une tendance secrète de la sensibilité collective³⁶⁰.

Dévaluation de l'*hora mortis*

Le rôle capital de l'avertissement s'atténue et même disparaît : on n'est plus averti.

Chez Érasme, la maladie joue encore ce rôle à l'occasion. Il l'a expérimenté, ce grand égroting, qui trouva encore le moyen de tomber de cheval ajoutant les souffrances de l'accident à celles du calcul rénal. Sa maladie l'invite à la retraite : « Il tourne dans ma tête comment je pourrais consacrer ce qui me reste à vivre (je ne sais combien de temps) [il n'a pas 40 ans, en 1506] tout entier à la piété et au Christ³⁶¹. » Ce désir d'une retraite – la retraite au désert du Misanthrope de Molière – peut paraître conforme à la tradition et elle l'est sans doute. Il ne s'agit pas pour Érasme de l'ascétisme du couvent : il restera dans le monde, mais pour méditer, et toute méditation ramène à la mort. En effet, si nous en croyons Platon, la philosophie est toujours *meditatio mortis*. Mais qu'il faut recevoir de coups pour assimiler cette philosophie ! C'est ce qui est arrivé à Érasme lui-même, qui a tant souffert d'un calcul qu'il a souhaité la mort. Le calcul est le Maître : *Monitor calculus*, c'est lui, notre philosophie, il est *vere mortis meditatio*.

Bellarmin, de son côté, constate avec une sorte de brutalité que la vieillesse elle-même ne dispose pas l'homme au repentir et à la pensée du salut. Elle n'est plus entendue comme un avertissement car il n'y a pire sourd qui ne veut entendre, et les vieillards ne veulent rien savoir : « Ils ne pensent qu'à vivre, et quoique la mort soit proche, c'est à quoi ils pensent le moins³⁶² », observe l'auteur d'un *Miroir de l'âme pécheresse*, réédité au XVIII^e siècle.

Nous ne sommes plus au temps des vieillards à la barbe fleurie qui taillaient en deux leurs ennemis, commandaient les grandes batailles, présidaient sagement leur cour. Nous sommes à l'époque des « Ages de la vie », répandus par la gravure, où les derniers degrés sont occupés par des infirmes somnolents, gâteux et peu appétissants.

Le malade est au lit gisant. Il va bientôt mourir et, pourtant, il ne se passe alors rien d'extraordinaire, rien qui ressemble aux grands drames

qui envahissent la chambre dans les *artes moriendi* du xv^e siècle.

Les souffrances elles-mêmes sont suspectes. En 1561, le puritain anglais Thomas Becon, auteur du *The Mannes Salve*, trouve qu'elles ont été décrites avec trop de complaisance par la rhétorique médiévale. « L'amertume de l'agonie » est vraiment une « peine brève et légère » à côté des supplices des martyrs, des prophètes. L'agonie est chose naturelle qu'il ne faut pas dramatiser : *It is naturally to dye, why then labour we to degenerate and growe out of kind ?* (Il est naturel de mourir, pourquoi alors nous efforçons-nous de sortir de la nature et de vivre hors d'elle³⁶³ ?) On reprend l'idée stoïcienne de voyage, si tant est qu'elle ait jamais disparu de la conscience populaire ainsi qu'en témoigne le mot français *trépas*.

Un siècle après, dans la même Angleterre, Taylor, auteur de *The Rule and Exercises of Holy Dying*, 1651, qui n'était pas un sectaire et s'inspirait sans honte de la littérature catholique issue de saint Ignace, tenait carrément les visions du lit de mort pour des « phantasmes » de Satan, des *abused fancies* de malades déprimés et neurasthéniques.

Bellarmin s'étonne que les hommes consacrent tant de temps à leurs procès, à leurs biens, à leurs affaires et si peu à leur salut, ou, plus précisément, qu'ils remettent le soin de leur éternité au moment où ils ne seront plus maîtres d'eux-mêmes, écrasés, presque inconscients : *vix sui compos*. Si tant est qu'il prenne en considération les affres de l'agonie, il n'y voit que leurs côtés négatifs, la destruction de la volonté et de la conscience, et il n'a aucune tendresse, aucune pitié naturelle pour les restes que la vie vraie a déjà abandonnés. L'imagerie médiévale préservait plus longtemps la liberté de l'être, et sa capacité de donner et de recevoir, dans ce corps qui devient cadavre. Bellarmin est aussi dur pour le moribond que pour le vieillard.

Les auteurs spirituels sont unanimes à reconnaître que la mort n'est pas cette caricature hideuse qu'ils ont héritée du Moyen Age finissant. Si les catholiques le font avec plus de précaution, les protestants – et

notamment Calvin³⁶⁴ – n’ont pas leur timidité : « Nous l’avons en horreur [la mort] parce que nous l’appréhendons non telle qu’elle est en soy, mais triste, have et hydeuse, telle qu’il plaist aux peintres [auteurs des danses macabres] de les représenter ès parois. Nous fuyons devant elle, mais parce que, estant occupez de telles vaines imaginations, nous ne nous donnons pas loisir de la regarder. Arrestons nous [c’est le temps de la méditation], demeurons fermes, regardons-la entre les deux yeux et nous la trouverons tout autre qu’on ne nous la peint et en tout autre visage que nostre misérable vie. »

Mais qu’est-elle alors devenue, la mort, si elle n’est plus le gisant au lit malade, suant, souffrant et priant ? Elle devient quelque chose de métaphysique qui s’exprime par une métaphore : la séparation de l’âme et du corps, ressentie comme la séparation de deux époux, ou encore de deux amis, chers et anciens. La pensée de la mort est associée à l’idée de rupture du composé humain, à une époque qui est celle du tombeau d’âme, où le dualisme commençait à pénétrer la sensibilité collective. La peine de la mort est mise en relation, non avec les souffrances réelles de l’agonie, mais avec la tristesse d’une amitié brisée.

Les nouveaux arts de mourir : vivre avec la pensée de la mort

Ce n’est donc pas au moment de la mort ni dans la proximité de la mort qu’il faut penser à elle. C’est pendant toute la vie. Pour le Lyonnais Jean de Vauzelles qui publiait en 1538 le texte d’une danse macabre de Holbein le Jeune, que Nathalie Z. Davis a étudié, la vie terrestre est la préparation à la vie éternelle, comme les neuf mois de la grossesse sont la préparation à cette vie-ci³⁶⁵. L’art de mourir est remplacé par un art de vivre. Rien ne se passe plus dans la chambre du mourant. Tout, au

contraire, est réparti dans le temps de la vie et dans chaque jour de cette vie.

Mais quelle vie ? Pas n'importe laquelle. Une vie dominée par la pensée de la mort, et une mort qui n'est pas l'horreur physique ou morale de l'agonie, mais l'anti-vie, le vide de la vie, incitant la raison à ne pas s'attacher à elle : c'est pourquoi il existe une relation étroite entre bien vivre et bien mourir.

Pour mourir bienheureux, à vivre il faut apprendre.

Pour vivre bienheureux, à mourir faut apprendre.

Ces vers ignaciens sont du calviniste Duplessis-Mornay³⁶⁶. Celui qui a toute sa vie fait confiance à Dieu, comme le souhaite Érasme, est prêt à mourir et n'a pas besoin d'autre préparation :

Celui qui s'est toujours en Dieu fié

Il vit en Foy si uny en la vie

Que mort le rend sans mort déifié (Duplessis-Mornay).

D'autre part, il n'est pas possible de vivre dans le monde, c'est-à-dire hors de la protection des clôtures monastiques, si on ne sait pas se persuader de la vanité des choses au milieu desquelles on doit vivre, qu'on agite et dont on tire profit. C'est pourquoi la méditation sur la mort est au centre de la conduite de la vie. « Les images de la Mort, écrivait Jean de Vauzelles, c'est le vrai et propre miroir duquel on doit corriger les difformitez de péché et embellir l'Ame. » Dans les traités de spiritualité des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, il ne s'agit donc plus, ou du moins il n'est pas primordial, de préparer des mourants à la mort, mais d'apprendre aux vivants à méditer sur la mort.

Il y a des techniques pour cela, une éducation de la pensée et de l'imagination dont le maître est saint Ignace, avec ses *Exercices spirituels*.

Elles sont bien connues. Nous devons en retenir ici que la mort est devenue dans cette économie nouvelle le prétexte à une méditation métaphysique sur la fragilité de la vie, afin de ne pas céder à ses illusions. La mort n'est plus qu'un moyen de mieux vivre. Elle pourrait être l'invitation au plaisir des épicuriens : elle est, au contraire, le refus de ce plaisir. Pourtant, le squelette est le même sur les gobelets des épicuriens jouisseurs de Pompéi et sur les gravures des *Exercices spirituels*.

Le réformé français, le théologien anglican parlent comme le cardinal romain. Il y a sur ce point dans l'élite chrétienne unanimité. On est désormais convaincu, même chez les catholiques traditionalistes et conservateurs, pour lesquels le témoignage des moines médiévaux reste toujours valable, que, sauf intervention d'une grâce exceptionnelle, dont il ne faut d'ailleurs pas préjuger, ce n'est pas le moment de la mort qui donnera à la vie passée son juste prix et qui décidera de son destin dans l'autre monde. Il est trop tard alors, ou du moins il ne faut pas prendre ce risque. L'illumination du dernier instant ne viendra pas arracher à la damnation une vie adonnée tout entière au mal : « Il n'est raisonnable ni juste que nous commettions tant de péchés toute notre vie et que nous ne veuillons que un jour ou une seule heure pour les plorer et s'en repentir³⁶⁷. » Il faut être à tout moment de la vie dans l'état où les *artes moriendi* du Moyen Age veulent mettre le mourant : *in hora mortis nostrae*, comme dit la seconde partie de l'*Ave Maria* qui est justement devenu populaire au xvi^e siècle.

Cette doctrine est illustrée par deux anecdotes. L'une appartient à la Contre-Réforme. Elle est attribuée par la tradition jésuite à saint Louis de Gonzague. Un jour où le jeune saint jouait à la balle, on lui demanda ce qu'il ferait s'il savait qu'il allait mourir. On imagine ce qu'un moine du x^e au xv^e siècle aurait répondu : qu'il cesserait toutes ses activités du monde, qu'il se consacrerait entièrement à la prière et à la pénitence, qu'il s'enfermerait dans un ermitage où rien ne pourrait plus le

détourner de la pensée de son salut. Et un laïc : qu'il fuirait dans un cloître. Mais le jeune saint de la Contre-Réforme répondit simplement qu'il continuerait à jouer à la balle.

L'autre anecdote provient d'un humaniste anglais de 1534, gagné aux idées de la Réforme³⁶⁸. Inspiré par le stoïcisme, il reprenait de Sénèque le récit de la mort de Canius pour la proposer en exemple.

Le philosophe Canius avait été condamné à mort par Caligula. Quand le bourreau vint s'emparer de lui pour le conduire au supplice, il le trouva en train de jouer aux échecs, comme saint Louis de Gonzague jouait à la balle. Il était même en train de gagner !

Pour un homme prêt, tous les moments sont semblables à celui du départ. « Qu'en pleine santé, nous dit Calvin³⁶⁹, nous avons toujours la mort devant les yeux [si bien que] nous ne faisons point notre conte de tousjours demeurer ici bas, mais que nous ayons *comme un pied levé*, ainsi qu'on dict. »

Dans un de ses colloques, Érasme montre comment il voyait, dans la vie de tous les jours, l'effet concret de cet état d'esprit : au cours d'un naufrage, marins et passagers s'affolaient. Tandis que la plupart invoquaient les saints et chantaient des cantiques, se réfugiant dans la prière et attendant une intervention surnaturelle, comme y invitaient les pratiques du temps, une jeune femme courageuse et raisonnable, au lieu de perdre la tête, se conduisit sans crainte ni bravade, avec bon sens. « De nous tous (...), la personne qui faisait la meilleure contenance était une jeune femme portant dans ses bras un enfant qu'elle allaitait (...). Elle était seule à ne pas crier ni pleurer, à ne pas faire de vœux. Elle se bornait à prier tout bas, en serrant le petit sur son giron. » Une prière qui était comme la suite de sa prière habituelle, qui ne demandait aucune faveur exceptionnelle liée à l'événement. Son sang-froid et sa simplicité la servirent, puisqu'elle arriva la première au rivage : « Nous l'avions mise sur une planche recourbée où elle était bien attachée (...). Nous lui remîmes un espars dont elle devait user comme d'un aviron ; puis avec

une fervente prière, nous la confiâmes aux vagues (...) et cette femme, tenant son petit de la main gauche, ramait de l'autre main. » Elle ramait comme le saint jésuite Louis de Gonzague jouait à la balle, et comme le stoïcien Canius jouait aux échecs. « Que fait le Christ, commente Érasme, sinon nous inviter à vivre en montant bonne garde, comme si nous devions trépasser à l'instant, et à nous attacher à la pratique de la vertu, comme si nous étions destinés à vivre éternellement³⁷⁰. »

Mais cette attitude exemplaire de la femme naufragée, Érasme croit, ou plutôt veut croire, qu'elle était exceptionnelle à son époque. C'est que la peur de la mort et les recettes quasi magiques pour en triompher sont devenues trop fréquentes, grâce à la propagande scandaleuse des moines mendiants. « Combien de chrétiens n'ai-je pas vu faire une fin misérable ! Les uns placent leur confiance dans les choses qui n'en méritent guère [c'est l'*avaritia*], d'autres, conscients de leur scélératesse et bourrelés de doutes, sont à leur dernier soupir tellement tourmentés par des ignares [les « amis spirituels » de Gerson] qu'ils rendent l'âme presque en désespérés [et pourtant le désespoir était l'une des tentations classiques de l'agonie dont les amis spirituels connaissaient bien le danger et qu'ils s'efforçaient d'éviter, si l'on en croit les vieux *artes moriendi*]. » « Je réprovoie les criminels et les superstitieux ou, pour tempérer mon langage, les naïfs et les ignorants qui enseignent aux fidèles à mettre leur confiance en ces cérémonies [de la mort] et à négliger précisément ce qui nous transforme en vrais chrétiens. »

Érasme trouve superstitieuse la croyance dans les vertus des dernières cérémonies pour les mêmes raisons que J. de Vauzelles, cité plus haut, et bien d'autres encore du XVII^e siècle, parce qu'elles paraissent avoir pour but de permettre à une vie dissolue de se sauver *in extremis*. « Quand enfin sonne leur dernière heure, des cérémonies sont encore prêtes pour la circonstance. Le mourant fait sa confession générale. On lui administre l'extrême-onction et le viatique. Voici les cierges et l'eau bénite. On n'a garde d'oublier les indulgences. On déploie une bulle du

pape devant l'agonisant, au besoin même on la lui vend. Puis on règle le dispositif pompeux des funérailles. On arrache au mourant son ultime engagement solennel. Quelqu'un lui vocifère à l'oreille et hâte sa fin, comme il arrive souvent, soit par des clameurs excessives, soit par une haleine puante le vin. »

C'est, caricaturée, la scène traditionnelle de l'absoute du mourant, reprise de manière plus dramatique et plus cléricale (aussi devint-elle intolérable à Érasme) par les *artes moriendi*. L'Église de la Contre-Réforme en gardera l'essentiel, en réduisant les dévotions parasites et en réservant la place essentielle au viatique et à l'extrême-onction. Mais la piété commune restera fidèle aux psaumes de la pénitence, aux recommandations.

D'ailleurs Érasme admet que tout n'est pas mauvais dans ces usages : « Je concède que ces choses sont bonnes, principalement celles que nous a léguées la tradition de l'Église [essentiellement les sacrements]. Mais je soutiens qu'il y en a d'autres plus discrètes [sans doute plus personnelles, inspirées par la relation personnelle entre Dieu et l'homme] grâce auxquelles nous quittons ce monde l'âme légère, avec une confiance chrétienne. »

L'élite réformatrice des Églises, catholique comme protestante, n'a cessé de se méfier, à la suite des humanistes, des repentirs tardifs arrachés par la peur de mourir. Sans doute y aura-t-il au ^{xix}^e siècle dans l'Église catholique un retour en arrière, en deçà de la Contre-Réforme, sous l'influence des coutumes populaires qui avaient persisté. C'est pourquoi à partir du ^{xvi}^e siècle, les réflexions provoquées par la subtile transformation des *artes moriendi* constituèrent un genre nouveau quoiqu'il gardât les anciennes étiquettes ; il ne s'agissait plus de manuels du mourir, mais d'une nouvelle catégorie de livres de piété pour la dévotion de chaque jour : une piété désormais banale.

Certes, ils conservent encore une section consacrée à la visite des malades, aux soins à donner aux mourants, aux derniers rites et

sacrements. L'Église romaine reconnaît leurs pouvoirs. En revanche, un auteur anglican, pourtant aussi peu radical que Taylor, les admet seulement comme des usages. S'il donne quelques conseils pour les derniers moments, il admet franchement que la scène de la mort n'a plus pour lui rien de l'intensité dont il reste encore beaucoup chez les auteurs catholiques comme Bellarmin. La cérémonie traditionnelle est devenue un rite de civilité sans valeur religieuse ni moralité. « Un repentir sur notre lit de mort est comme la toilette du cadavre, *it is cleanly and civil*, mais cela ne change rien en dessous de la peau³⁷¹. »

En France, ce qui était offert en plein xviii^e siècle à la piété la plus commune n'était pas différent de ce que nous avons trouvé chez les humanistes, chez Taylor et chez Bellarmin. *Le Miroir du pécheur et du juste pendant la vie et à l'heure de la mort*³⁷² nous dit bien, par son titre, qu'il s'agit autant et plus d'un art de vivre que d'un art de mourir. Il oppose la destinée du pécheur et du juste dans un contraste dramatique. Livre de piété au demeurant médiocre et plat, on y retrouve l'inspiration ignacienne et le recours à l'imagination. Il recommande de se représenter sa propre mort : « Il est donc certain que je dois mourir dans deux heures (...). Mon corps ne sera plus qu'un cadavre affreux qui va faire horreur à tout le monde [Bellarmin se dispensait de ces évocations, peut-être parce qu'elles faisaient partie des méthodes classiques de méditation]. On me jettera dans une fosse qu'on remplira de terre. Mon corps sera mangé de vers, pourrira³⁷². » Encore une fois, ces images présentées à la méditation sont données comme des moyens éprouvés d'obtenir à long terme une bonne mort par les bonnes résolutions qu'elles inspirent ; elles ne sont pas destinées à préparer directement une mort naturelle.

En revanche, l'auteur s'oppose avec vigueur à l'erreur dénoncée par Jean de Vauzelles au xvi^e siècle, et toujours répandue de son temps, qu'on peut compter sur une bonne mort pour racheter une mauvaise vie : « Vous êtes sans doute persuadés que pour mourir chrétiennement il

suffirait avant que de mourir de recevoir des sacrements, de baiser le crucifix, d'être assisté à la mort par un prêtre et de prononcer après lui les actes de religion qu'on fait faire ordinairement aux malades. Si cela suffisait votre imprudence serait moins coupable, mais il s'en faut bien que cela suffise. L'Enfer est peuplé de damnés qui sont morts après avoir fait tout cela. Mourir de cette façon, c'est mourir d'une mort consolante à la vérité pour les païens, mais ordinairement funeste au mourant, quand il n'a pas apporté d'autres préparations (...). Les pécheurs, à la mort, crieront Seigneur, Seigneur, c'est-à-dire qu'ils recevront, si vous voulez [curieuse figure de concession], les Sacrements, mais qu'ils n'entreront pas pour cela dans le Ciel. Car s'il ne fallait que faire à la mort quelques actions chrétiennes pour mériter le Ciel, il s'ensuivrait que Jésus-Christ aurait dit faux. Il faut s'y prendre de loin, c'est-à-dire qu'il ne faut pas moins de toute la vie pour se préparer à l'état qui convient à une bonne mort et où des présomptueux espèrent parvenir d'un seul coup, au moment où elle s'annonce³⁷². »

Les dévotions populaires de la bonne mort

Aussi les mêmes moralistes réformateurs n'ont-ils cessé de dénoncer les pratiques superstitieuses qui promettaient la connaissance merveilleuse des choses cachées, afin d'en profiter et de sauver son âme au dernier moment, comme d'un coup de dé dont on serait sûr. « En aucunes Heures, écrit le père Doré, un jésuite, en 1554, sont imprimées oraisons à Notre-Dame et aux saintz où ès tiltres qui sont dessus, sont escrits plusieurs choses apocryphes comme : qui dira telle oraison sçaura l'heure de sa mort [une vieille curiosité à laquelle répondait parfois la divination des magiciens du Moyen Age], car Nostre-Dame s'apparaîtra à

luy quinze jours avant (...). Les oraisons sont bonnes mais il ne se fault fier à telles inscriptions non authentiques³⁷³. »

Mais l'Église romaine n'a pas vraiment proscrit dans sa pratique toutes les dévotions de la bonne mort condamnées par son élite. En fait, de telles dévotions remplissaient ses églises, et attiraient le peuple qui leur restait obstinément fidèle, très attaché notamment au scapulaire et au rosaire : le scapulaire donnait à celui qui le portait pendant sa vie la certitude d'une bonne mort, et à tout le moins, d'un allègement de son temps de Purgatoire. G. et M. Vovelle ont bien montré l'association du scapulaire de saint Simon Stock ou du rosaire qu'on attribuait alors à saint Dominique avec la dévotion très répandue, à la fin du XVIII^e siècle et au XIX^e siècle, aux âmes du Purgatoire. L'un et l'autre étaient des attributs souvent représentés dans les retables qui ornaient la chapelle réservée aux âmes du Purgatoire³⁷⁴. Sur un tableau de l'église de Perthuis, l'âme qu'un ange enlève au ciel hors des flammes porte le scapulaire serré dans ses mains. A l'église de Pelissane, l'âme sauvée tient un rosaire enroulé à son poignet.

Sans doute est-ce alors, quand s'est répandue la dévotion post-tridentine du rosaire, que les mains du mort, comme celles de l'âme du Purgatoire, déjà jointes dans l'attitude traditionnelle du gisant médiéval, ont été entourées d'un chapelet, et il en a été ainsi jusqu'à nos jours.

Des croyances tenaces avaient encore cours au XIX^e siècle sur les vertus du scapulaire. Nous en trouvons un témoignage inattendu, mais pathétique, là où on ne l'aurait pas cherché, dans une œuvre de jeunesse de Charles Maurras, qu'il a plus tard désavouée. Le conte intitulé « la Bonne Mort » fait partie de la première édition du *Chemin du Paradis*, livre un peu scandaleux, publié en 1891, et il fut retiré de la réédition de 1924³⁷⁵. C'est l'histoire du suicide d'un élève d'un collège religieux, à peine adolescent, qui ressemble à Maurras comme un frère. Il s'est pendu parce qu'il était tenté par le péché de la chair et qu'il craignait, en y cédant, de mourir damné. Un cas pour Julien Green. En effet, il avait la

certitude, tant qu'il portait le scapulaire, d'être sauvé par la Vierge, quelle que fût la gravité de ses fautes. Il risquerait plus tard de négliger le port du scapulaire, et alors, entraîné par quelque folie, il irait à sa perte éternelle. Mieux valait profiter de son actuelle sécurité, se tuer tant qu'il portait sur lui la merveilleuse amulette et gagner ainsi l'éternité. Histoire étrange, mais dont le fond était fourni par des souvenirs vrais d'un adolescent tenté par le suicide, et à qui ses maîtres religieux, ou sa mère, avaient appris les vertus surnaturelles du scapulaire.

Il semble bien qu'un compromis s'est établi entre les croyances carrément rejetées comme superstitions, mais persistant cependant, et le rigorisme des réformateurs. On le constate dans les retables des âmes du Purgatoire ; ceux-ci associent des croyances populaires à un dogme qui fut longtemps limité à une petite élite de théologiens, comme saint Thomas d'Aquin, ou d'écrivains philosophes, comme Dante : celui du Purgatoire. Le Purgatoire n'apparaît guère dans l'opinion commune avant le milieu du ^{xvii}^e siècle (on le trouve rarement dans les testaments parisiens avant 1640). Mais il devient alors populaire, en même temps d'ailleurs que le tombeau d'âme, le tableau de fondation. Il y a là à la fois l'acceptation des idées radicales des réformateurs, et leur adoucissement par le maintien d'anciennes pratiques. On devine le même compromis dans les testaments. Les doctrines dominantes ne parvinrent pas à éliminer le souci du dernier jour et la croyance enracinée dans toutes les possibilités extraordinaires de ce moment qui n'est pas comme les autres. En 1652, « une fille jouissant de ses droits » et « en bonne santé » décide de faire son testament. Or le temps sera peut-être long entre le moment où elle teste et le dernier jour de sa vie. Cette distance, désormais recommandée par les moralistes réformateurs, l'inquiète, on le sent : « elle demande donc que Dieu me fasse la grâce que à la fin de mes jours je puisse faire une bonne confession et contrition de tous mes péchés et qu'il me fasse la grâce que je meure en bonne et véritable chrétienne, et renonce dès à présent [par-devant

notaire !] à toutes les tentations qui me pourraient survenir³⁷⁶ ». On sent qu'elle n'est pas parfaitement tranquille malgré toutes ses précautions.

Un prêtre en 1690 : « Mon âge avancé et de très grandes maladies qui m'arrivent très fréquemment *m'avertissent* que la mort est proche [avertissement traditionnel] et que je puisse mourir à toute heure [il a attendu l'avertissement, ne cédant pas trop à l'usage nouveau auquel s'est conformée la jeune fille de 1652]. Je me suis obligé pour n'être pas surpris [car le testament reste toujours une obligation essentielle, tant dans les traités protestants que catholiques] de faire le plus tôt qu'il me sera possible ce que je voudrais avoir fait au dernier moment de ma vie [peut-être est-ce mieux de le faire alors, mais on sait maintenant que c'est très risqué] où peut-être je ne serai plus en état de rien faire à cause de la faiblesse où mon esprit et mon cœur seront réduits³⁷⁷. »

Il est évident que dans la vie quotidienne la mort reste un temps fort. Mais les hommes de la doctrine, du xvi^e au xviii^e siècle, répugnent à l'admettre et tentent au contraire de diminuer son intensité^{II}. Cette attitude des humanistes et des réformateurs va peser de plus en plus lourd sur les mœurs. Les historiens d'aujourd'hui la confondent facilement avec la modernité, et sans doute ont-ils raison. Il nous faut maintenant nous interroger sur les effets de cette attitude et sur son sens profond.

Les effets de la dévaluation de la bonne mort : la mort non naturelle ; la modération ; la mort belle et édifiante

Le premier effet du découronnement, de la désacralisation de la mort, est que celle-ci perd ses pouvoirs quasi magiques, et en tout cas

irrationnels, chargés d'une sauvagerie primitive. Cela est vrai dans les cas de la mort soudaine et de la mort violente. L'une et l'autre se sont banalisées. Ni Salutati, ni Érasme ni Bellarmin ne voient plus de danger particulier dans la *mors improvisa*, les deux premiers la préfèrent aux longues maladies qui dégradent et font souffrir : les souffrances du calcul rénal poussent Érasme à souhaiter la mort et il pense alors aux *graves auctores* de l'Antiquité, qui « non sans raison disent que la mort subite était le plus grand bonheur de la vie ». « En effet, l'âme qui s'est confiée une fois pour toutes à la volonté divine est prête à supporter un millier de morts. »

L'attitude des réformateurs à l'égard de l'exécution des condamnés à mort est aussi surprenante. Chez eux – mais certes pas dans la réalité vécue – le supplice a perdu son caractère de sacrifice solennel et compensateur. La victime n'est plus à leurs yeux la personnification effroyable du mal, accablée par toutes les forces humaines et divines qu'elle a bravées. Peu leur importe que, dans les cas graves, la mise à mort soit célébrée en public comme une liturgie. Pendant longtemps, au Moyen Age, l'opinion commune inclinait à croire que le supplicié était une créature diabolique, déjà entrée dans l'Enfer. Toute consolation spirituelle lui apparaissait alors comme inutile, interdite, sinon sacrilège. L'Église, qui n'avait jamais accepté cette opinion, avait imposé la présence du confesseur à côté du bourreau.

Bien plus, pour Bellarmin et les écrivains qui le suivirent, le condamné était réellement réhabilité par sa souffrance et son repentir. Sa piété avait transformé son supplice en une expiation, et sa mort devenait une bonne mort, meilleure que beaucoup d'autres. « Quand ils ont commencé à mourir à la vie mortelle », écrit Bellarmin des suppliciés avec une sorte d'admiration, « ils commencent à vivre dans la béatitude immortelle. »

Le second effet de la dévaluation de la mort « exacte », de l'heure de la mort, peut-il être interprété comme une réévaluation de la vie, ainsi

que le suggère finement A. Tenenti ? Celui-ci y voit, si je le comprends bien, la seconde étape d'un mouvement plus ancien dont la première manifestation aurait été la réaction macabre. J'admets que le langage macabre a bien traduit un amour immense des choses et des êtres, en revanche je crois que le détournement de la mort, objet de notre analyse actuelle, n'est pas une deuxième phase de ce même sentiment, mais exprime au contraire une autre conception de la vie, plus ascétique sinon plus sombre.

L'attitude du second Moyen Age devant le monde et les biens du monde, devant Mammon, a été double : d'une part un amour condamnable que les auteurs du xvi^e siècle traitent d'immodéré, et qu'on appelait l'*avaritia* ; d'autre part la rupture définitive, la renonciation totale, la distribution des biens aux pauvres et la retraite dans un cloître. C'est tout l'un ou tout l'autre, et le seul compromis consiste en un complexe système de réassurance où les richesses matérielles sont garanties par les richesses spirituelles qu'elles entretiennent (voir chapitres 3 et 4).

A partir de la Renaissance, et en même temps que la mort est détournée en aval de l'agonie vers la vie longue, d'autres conduites apparaissent, qui se traduisent par une évaluation différente des vertus et des vices.

L'homme, ceci est bien établi, doit vivre dans le monde, quoiqu'il ne soit pas du monde. Le refuge du cloître n'est plus présenté comme l'attitude chrétienne absolue. Il est normal et recommandé à l'homme d'user des biens, comme l'ont fait Abraham ou Salomon, mais qu'il sache qu'il ne possède pas la richesse, qu'il en est seulement l'usufruitier. Cette considération morale n'est pas une singularité d'auteur pieux, elle se retrouve souvent dans la pensée et les testaments des hommes quelconques des xvi^e et xvii^e siècles. Nous l'avons déjà rencontrée³⁷⁸. Bellarmin a, sur ce point, une opinion bien arrêtée : dans ses relations avec les autres hommes, chacun est maître de son bien. Il n'est pas

question de mettre en doute la légitimité de la propriété. Mais dans sa relation à Dieu, qui est essentielle, *comparatus Deo*, il n'est plus qu'un administrateur.

Cette notion d'usufruit a pour effet une nouvelle vertu dont le nom est ancien, mais le sens et la couleur tout à fait nouveaux : la *sobriété*.

« Cette vertu, écrit Bellarmin, non pas dans un quelconque traité de morale, mais dans son *De arte bene moriendi*, n'est pas seulement le contraire de l'ébriété^{III} », elle est synonyme de modération et de tempérance, tandis que l'*avaritia* est dénoncée comme *amor immoderatus*. Sobre, « l'homme évalue selon la raison, et non pas selon son plaisir, les choses qui sont nécessaires au soin et à la conservation de son corps ». Bellarmin ajoute que cette vertu est très rare.

Ainsi dans un monde où le chrétien doit vivre et se sanctifier, la modération n'est pas simplement une conduite sage. Elle devient une vertu cardinale qui commande tout le comportement. On comprend alors son importance dans la morale sexuelle en général, et dans le mariage en particulier. Elle implique une réflexion et une prévision qui n'étaient pas usuelles auparavant.

Dès lors, l'*avaritia* devient le plus redoutable des péchés. Elle inclut toujours, notons-le bien, l'amour des êtres qui nous paraît aujourd'hui le plus légitime. Marguerite de Navarre parle ainsi de la bonne mort et du trépassé fidèle et joyeux :

Car sans regret de père, mère ou sœur,
N'ay mémoire avoir de rien ça bas.
Mon âme print à soy mon redempteur³⁷⁹.

L'*avaritia* est l'amour immodéré du monde. Plus qu'un péché dont on a honte et remords, elle est haine de Dieu, *odium Dei*, qui pousse à l'endurcissement et au défi, à l'alliance avec le Diable. Ceux qui la pratiquent sont des obstinés, sûrs d'eux.

L'*odium Dei*, auquel est consacré un chapitre important des tentations qui agressent l'homme aux ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles, a deux aspects dans le traité de Bellarmin, deux faces d'un même vice. Le premier est la sorcellerie : Bellarmin ne parle pas du pacte avec le diable, mais il analyse la psychologie rationnelle des hommes qui sont persuadés (à tort ou à raison) qu'ils jouiront dans l'autre monde, et sans doute dès celui-ci, des pouvoirs immenses du Diable. C'est pourquoi ils font preuve d'une telle assurance devant les tortures et les supplices ; d'ailleurs, le fait est bien connu des Inquisiteurs, le Diable leur donne une insensibilité physique qui l'assure qu'ils ne se repentiront pas. L'autre face de l'*odium Dei* est l'*avaritia*.

Il est très significatif que l'*avaritia* et la sorcellerie soient réunies dans une même généralité. En effet, elles ont en commun l'idée, claire ou confuse, directe ou indirecte, que le Diable ou le non-Dieu a des pouvoirs sur le monde. Pour exercer ces pouvoirs, dans ce monde ou dans l'autre, l'homme n'a pas besoin de Dieu. Bien plus, Dieu les lui refuserait au nom de sa Providence !

Un monde où la modération doit régner prend ainsi peu à peu la place d'un monde de l'excès où alternent un amour et un renoncement également sans mesure. Dans ce monde nouveau, la mort n'a plus le même pouvoir de tout remettre en cause par la force de son ombre, quand elle commence à s'étendre. La mort aussi est soumise à la loi commune de la mesure.

Le dernier effet du phénomène étudié ici est un modèle de la bonne mort, la mort belle et édifiante, qui succède à celui de la mort des *artes* médiévaux, dans la chambre envahie par les puissances du ciel et de l'enfer, par les souvenirs de la vie et les délires diaboliques. C'est la mort du juste, celui qui pense peu à sa propre mort physique quand elle vient, mais qui y a pensé toute sa vie : elle n'a ni l'agitation ni l'intensité de celle des *artes moriendi* du second Moyen Age ; elle n'est sans doute pas exactement celle de Roland, du laboureur de La Fontaine ou des paysans

de Tolstoï, et cependant elle lui ressemble. Elle en a la tranquillité et la publicité (la mort des *artes moriendi* était au contraire dramatique et intériorisée : tout se passait hors de la vue de la *corona amicorum*).

Le modèle apparaîtrait dès la fin du XIV^e siècle, et dure jusqu'au XVIII^e siècle. A. Tenenti en donne quelques exemples anciens.

Le premier est proposé par Salutati dès 1379³⁸⁰. C'est la mort d'Hermès Trismegiste qui meurt en public, au milieu de ses amis, comme Socrate. « Jusqu'ici pèlerin exilé, maintenant je reviens dans la patrie [*migro revocatus in patriam*]. Ne me pleurez pas comme si j'étais mort. Je vous attendrai chez le Souverain Créateur du monde. »

Plus touchant et plus proche de la sensibilité commune des temps modernes jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, est ce récit d'une bonne mort, extrait d'une lettre de Francesco Barbara à sa fille³⁸¹. La mourante est une sainte femme, « dans la fleur de l'âge », c'est-à-dire très jeune. Une épouvantable maladie l'a brisée, couverte d'ulcères, torturée. Elle offre ses souffrances à Dieu « qui nous frappe pour nous sauver et nous tue pour que nous ne mourions pas ». Au moment où elle sent qu'elle va mourir, selon l'avertissement traditionnel, après avoir reçu le sacrement, elle se lève, et s'agenouille sur le sol nu^{IV}.

Luchina, c'est le nom de la jeune femme, était à ce moment « si épuisée que, quoique encore vivante, elle paraissait déjà envahie par la mort, incroyablement défigurée, elle qui avait été en son temps si belle, si majestueuse. Et voici qu'après qu'elle se fut endormie dans le Seigneur, la lividité et la tension s'effacèrent de son visage. Ses traits perdirent leur rigidité, leur aspect repoussant, et une noble beauté, une dignité majestueuse gagnèrent son visage. Si belle et non plus déformée, on ne croyait pas qu'elle était morte, on croyait qu'elle dormait (*non mortua sed dormiens creditur*) ». Nous voici ramenés, dans ce milieu d'humanistes érudits et raisonneurs, mais sensibles et facilement mystiques, au modèle traditionnel du gisant dormant, in *somno pacis*. Mais un accent nouveau est mis sur la beauté, l'indicible beauté qui

apparaît après les derniers effrois de l'agonie. Cette beauté est ici comprise parmi d'autres manifestations quasi surnaturelles qui étaient observées sur les corps des saints et servaient à prouver leur sainteté dans les enquêtes de béatification : conservation du corps et suavité de son odeur. Le corps résiste à la corruption universelle et à ses horreurs physiques.

« Alors, sans aucun secours de la médecine, toutes les plaies dont son corps était couvert furent instantanément guéries et refermées, une délicieuse odeur remplaça la puanteur de ses plaies, et chacun, dans la chambre et au-dehors (*domi et foris*), était frappé d'admiration. »

L'épistolier qui écrit à sa fille explique le fait par le triomphe d'une âme pure sur le corps affligé. Luchina avait vécu *in fide, vix in carne*. Aussi son corps pourtant déchiré, couvert d'ulcères, sentant mauvais, parut-il après sa mort guéri, resplendissant, parfumé, à cause de la beauté de son âme. « Comme si la *nobilitas* de son âme l'avait habillée d'un vêtement de beauté. »

Merveilleuse transformation du corps après la mort ! Elle apparaîtra cependant de moins en moins miraculeuse à mesure qu'on avance dans le temps. Ce qui est encore ici caractère exceptionnel de la mort du Juste deviendra au *xix^e* siècle un aspect banal, mais réconfortant, de la mort de l'être aimé. Combien de fois, même aujourd'hui, les visiteurs, quand il y en a encore, murmurent avec admiration devant le mort exposé : « On dirait qu'il dort. » *Sed dormiens creditur*.

On le voit, la mort belle et édifiante des modèles pieux des *xvi^e-xvii^e* siècles annonce de loin la mort romantique, mais ne la sollicitons pas. Elle est encore plus proche de la mort traditionnelle, ou mort apprivoisée.

Dans le même registre simple et familier, on placera la mort réelle du jésuite anglais Parson, telle qu'elle fut rapportée par ses confrères. Auteur d'un art de mourir assez compliqué, comportant pas mal de considérations et d'actions, lui-même, comme le fait remarquer son

biographe³⁸², est mort *in typically Jesuit fashion* : « doucement, sans tapage (*undramatically*) et en plein travail ». Il aura cependant l'idée, qui nous paraît étrange, de demander que pendant la récitation des recommandances, c'est-à-dire pendant l'agonie, on lui passe autour du cou la corde qui avait servi au supplice du martyr jésuite Campion³⁸² !

La fin de Parson confirme l'impression que nous a laissée le récit de Luchina. La mort belle et édifiante, fin d'une vie juste et sainte passée dans le monde, est semblable à la mort traditionnelle familière et confiante (ou résignée), mais avec, en outre, un peu de drame et de mise en scène où les connaisseurs reconnaîtront le signe de l'âge baroque. Cet élément dramatique, discret jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, s'étalera dans la grande rhétorique du romantisme néo-baroque.

La mort du libertin

Ce modèle de la mort fondé sur la considération sereine de la mortalité s'oppose à celui du Moyen Age d'une vie hantée par la conversion du dernier moment. Mais la suppression de cette hantise pouvait avoir un autre effet, moins favorable à la piété ; en écartant l'angoisse de la mort physique, on risquait de trop bien réussir, d'oublier tout à fait le sens métaphysique de la mortalité, on s'exposait à l'indifférence et même à l'incroyance.

C'est bien ce qui est arrivé. Les cas ne sont plus exceptionnels ni aberrants, sans qu'il faille toutefois y voir l'origine d'une évolution irréversible vers l'athéisme ou le refus scientifique de l'immortalité et de l'au-delà !

Quand Érasme tombait malade, il reconnaissait dans le calcul ou l'accident de cheval un signe de la Providence qui l'invitait à penser à la mort et au salut. J.B. Gelli, dont A. Tenenti a analysé la pensée et cité

des textes, réagissait autrement dans les mêmes circonstances. Il ne croyait pas à l'avertissement, et s'en vantait : « Je me rappelle que j'ai eu une maladie qui m'a conduit jusqu'aux portes de l'autre monde et en aucune façon je n'ai pensé que j'allais mourir. Je me moquais quand on voulut me faire confesser [nous ne sommes pas loin de l'*odium Dei* de Bellarmin]. Si j'étais mort alors, je serais bien parti sans y penser et sans aucune peine³⁸³. »

Partir sans savoir, oublier que la mort existe, c'est bien ce qui peut arriver de meilleur ! C'est d'ailleurs ce qui fait la supériorité de la bête sur l'homme. Dans l'île de Circé, Ulysse, d'après Gelli, demande à l'un de ses compagnons transformé en porc pourquoi il ne veut pas redevenir l'homme qu'il était. L'animal qu'il est devenu répond que le grand malheur de l'homme est la connaissance de la mort, la peur qui suit cette connaissance, et le sentiment de la fuite du temps. Les animaux n'ont ni cette connaissance ni ce sentiment. Aussi les meilleurs instants de la vie sont-ils ceux pendant lesquels sa conscience de la durée est suspendue, comme le sommeil.

Ailleurs Gelli rapporte les propos de deux amis qui se demandaient ce qu'il y a après la mort. L'un dit : « Je me recommande à celui qui dans l'au-delà peut le plus, Dieu ou Diable. » L'autre, croyant que l'âme est peut-être bien mortelle, s'écria avant de mourir : *Presto sarofuori d'un gran fosse*. Chez Gelli apparaît donc, comme a noté Tenenti, un grand scepticisme à l'égard de l'au-delà et du salut. Pour lui la seule notion qui compte est « l'amour du prochain en quoi consiste toute la religion chrétienne ». Un homme des Lumières, déjà³⁸³ ?

De telles idées pourraient paraître exceptionnelles, anachroniques et peu représentatives, si elles n'étaient recoupées et confirmées par le témoignage de Bellarmin, et Bellarmin ne parlait pas en l'air et il n'aurait pas, en les citant, donné une importance dangereuse à des cas trop rares pour être redoutés.

Il raconte, d'après Baroccus, comment un régent de collège a été saisi par la mort alors qu'il ne croyait plus à la Trinité : il apparut *totus ardens* à son ami du même collège, pour le mettre en garde.

Mais le cas le plus intéressant est un témoignage personnel de Bellarmin. Il a été lui-même appelé au chevet d'un mourant qui lui a dit de sang-froid, *constanti animo et sine ullo metu* : « Monseigneur j'ai voulu vous parler, mais ce n'est pas pour moi, c'est à cause de ma femme et de mes enfants, car moi, je vais tout droit aux enfers et il n'y a rien que vous puissiez faire pour moi. Et il dit cela d'un air tranquille, comme s'il parlait d'aller à sa villa ou à son château. » Bellarmin confesse son étonnement devant cette froide assurance. Il met cet avocat avide et injuste parmi les sorciers à cause du trait commun de leur obstination.

La mort à prudente distance

Toutes les observations précédentes sont inspirées d'un petit fait de nature religieuse et particulièrement pastorale : les hommes d'Église ont cessé de solliciter la conversion *in articulo mortis* pour imposer la considération de la mort à la piété quotidienne la plus commune.

Ce petit fait doit-il être interprété comme un fait de l'histoire religieuse, dû à l'initiative d'une élite d'humanistes et de clercs réformateurs ? Dans ce cas il signifierait surtout un changement des conceptions religieuses supérieures, le passage volontaire d'une religion médiévale, où le surnaturel l'emportait, à une religion moderne, où la morale a dominé. Ou, au contraire, ce petit fait appartient-il à l'histoire de la culture globale, et est-il la traduction dans le code des hommes d'Église d'une réaction élémentaire de la sensibilité collective devant la vie et la mort ? Je préfère cette seconde interprétation, convaincu que je suis que les auteurs spirituels, dans la plupart des cas, exploitent les tendances de leur temps plutôt qu'ils ne les créent.

Au second Moyen Age, ils avaient mis au centre de leur pastorale le moment de la mort, parce que celui-ci faisait question et suscitait l'intérêt passionné de leurs contemporains. En revanche, à partir de la Renaissance, ils délaissent le thème, parce qu'il fait moins question, à moins qu'il ne commence, au contraire, à inquiéter pour de bon, mais d'une inquiétude si viscérale et mystérieuse que les hommes d'Eglise la craignent et préfèrent l'ignorer au profit d'une méditation douce-amère sur la vie fragile et son écoulement.

Ainsi expriment-ils à leur manière un gauchissement du sentiment médiéval de la mort et de la vie, qu'il faut décrypter pour comprendre.

Voici ce que nous apprenons alors : l'homme des temps modernes a commencé à éprouver de la réticence à l'égard du moment de sa mort. Une réticence jamais exprimée, probablement jamais conçue clairement. Elle a déterminé une tendance à affaiblir ce moment autrefois privilégié, et ce grâce aux Eglises, par le truchement des livres de piété, à une époque où ils étaient multipliés par l'imprimerie. Ce fut seulement une petite mise à distance, discrète, qui n'a pas été – ou n'a pu aller – jusqu'à une volonté de refus, d'oubli, d'indifférence, tant restaient puissants la pratique familière de la mort et ce qu'elle charriait de traditions et d'expériences.

La mort a été, alors, remplacée par la mortalité en général, c'est-à-dire que le sentiment de la mort, autrefois concentré dans la réalité historique de son heure, était désormais dilué dans la masse entière de la vie, et perdait ainsi toute son intensité.

La vie s'en trouvait subtilement changée : jadis morcelée en segments courts par des pseudo-morts – la mort réelle mettant fin au dernier segment³⁸⁴ –, elle est désormais pleine, dense et continue, et la mort, toujours présente, n'y a de place qu'à une extrémité lointaine et facile à oublier, malgré le réalisme des *Exercices spirituels*. Une vie sans interruption. La tunique est voulue sans couture ; ce n'est pas pour autant le vêtement du bonheur et du plaisir, mais au contraire un

vêtement de travail, taillé dans un tissu rude, pour les tâches de longue haleine. Cette vie d'où la mort est éloignée à prudente distance nous paraît moins amoureuse des choses et des êtres que celle dont la mort était le centre.

Un débat sur les cimetières publics entre catholiques et protestants

La prudente distance que nous venons de découvrir dans les nouveaux *artes moriendi* se retrouve peut-être dans les cimetières. Là aussi il se passe quelque chose de nouveau aux ^{xvi^e} et ^{xvii^e} siècles, quelque chose de très subtil qu'il faut maintenant interpréter : dans les villes, il semble bien que les cimetières aient alors changé de site.

Dans un libelle de la fin du ^{xvi^e} siècle, intitulé *Plaintes des Églises réformées*³⁸⁵, les protestants français, dont l'existence publique était alors reconnue, se plaignaient des entraves que les catholiques mettaient à leur droit de choisir librement leur sépulture. Ils les ont troublés « en l'usage de ceux [des cimetières] qui leur avaient été donnés cy devant par la justice ou qu'ils auraient acquis pour leur usage propre et particulier ». En vérité les faits particuliers n'étaient pas le plus grave. Ils protestaient surtout contre « la dénégation qui leur est faite de la communication des cimetières sacrez des catholiques ». Voilà qui leur importait vraiment.

Ainsi les réformés ne se contentaient pas des cimetières autorisés par le régime de l'Édit : peut-être s'y croyaient-ils « en terre profane ». « En la plupart des villes où vous êtes les maîtres, vous ne vous contentez pas seulement des *cimetières publics*, mais encore vous voulez être enterrez dans les églises esquelles vous ne pouvez empêcher que les catholiques ne fassent leur exercice. » C'est contre cette prétention que l'évêque

Henri de Sponde rédigea un petit livre intitulé *les Cimetières sacrez*, paru en 1598 à Bordeaux.

Malgré son penchant pour la polémique, l'évêque ne parvient pas à masquer un embarras. Il n'ose pas contester de front le droit des protestants à une sépulture dans un cimetière *public*. L'expression utilisée ici, et qui semble nouvelle, indique combien un caractère public était désormais reconnu au cimetière, non seulement par la pratique de la vie quotidienne, mais par une volonté consciente. Certains lieux comme le cimetière symbolisaient l'appartenance à la communauté, une appartenance à laquelle les réformés tenaient, et qui était plus forte que leur répugnance à une promiscuité papiste.

Pour Sponde, le terrain n'est pas sûr. Il préfère recourir à des arguments d'ordre pratique. En mêlant ainsi les catholiques aux protestants, « on risquerait séditions et querelles ». Il faut les séparer des autres, dans la mort comme dans la vie. Que chacun ait ses cimetières séparés. Les catholiques pourraient bien prendre l'initiative et faire eux-mêmes ce qu'en définitive Sponde demandera aux protestants : qu'à « chaque bout de champs, nous [catholiques] dressions un nouveau cimetière, que nous le fassions consacrer et y transporter les corps des nôtres qui seront en ceux que vous avez occupés ». C'est donc (si je peux faire parler ces catholiques du xvi^e siècle) que nous n'y voyons pas d'inconvénient de principe. Nous ne tenons pas tant à ces sites que vous croyez traditionnels, et nous allons voir qu'ils ne le sont même pas. Non, nous vous les abandonnerions sans scrupule. Seulement, « que gagnerons-nous ? Car vous voudriez tout aussitôt y avoir part et si on ne vous y en donne, vous crierez à la barbarie, à l'inhumanité et à la vengeance ».

Mais pourquoi donc les protestants tiennent-ils donc tant à être enterrés dans les lieux publics ? « Pourquoi ne vous contentez-vous pas de vos cimetières ? Mais encore quel grief trouvez-vous à n'estre point enterrez ès cimetières des catholiques ? » Comment cette promiscuité ne

vous fait-elle pas horreur ? « Voudriez-vous qu'au jour de la résurrection vous fussiez veu sortir tous ensemble pesle-mesle avec les catholiques d'un même cimetière, d'une même fosse ? »

« Vous avez horreur d'entrer vivants et dans les églises et dans les cimetières, et cependant vous ne craignez plus de vous faire enterrer morts dans les cimetières et dans les églises. » Il faut une bien grande raison pour en arriver à de telles contradictions !

Cette raison, les protestants l'ont donnée, et Sponde nous la fait connaître : « *Ce sont les sépulcres et cimetières de nos pères* », nous ne voulons pas en être séparés. Réponse grave et impressionnante, dont on peut se demander si elle aurait pu être formulée, aussi précise, un siècle plus tôt ? N'exprime-t-elle pas un attachement nouveau qui favorisait alors la concession de chapelles familiales dans les églises et sous les charniers (cf. chapitre 5) ?

C'était un sentiment déjà commun à l'époque, et Sponde se garde bien de le contester. Il l'admet. Il se contente de dire qu'on se trompe de but, et voilà qui nous intéresse beaucoup. Vous, protestants, pense-t-il, vous êtes le jouet d'une illusion. Ces cimetières publics d'aujourd'hui, vous les croyez les cimetières de vos pères. Ils ne le sont plus, et d'ailleurs, par votre faute : « Vous avez fouey la terre où vos pères reposaient et fouillé de vos groins impurs dans les tombeaux pour vous saouler de leur chair et de leurs os et les brûler ou vous en jouer avec toute la mocquerie et désordre du monde. » Vous avez profané les cimetières traditionnels.

C'est pourquoi ceux-ci ont changé de place pendant les guerres de religion. « Ces sépulcres et cimetières qui paraissent aujourd'hui et lesquels vous voudriez usurper ne sont plus les anciens que vous imaginez. *Vous avez abattu ces anciens-là et nous avons élevé ces nouveaux-ci.* (...) Vous n'avez plus rien icy faire. »

D'ailleurs, soit dit en passant, pourquoi tiennent-ils tant à être « enterrez ensemble », puisque le cimetière de leurs pères a été détruit à

tout jamais ? « Où est le texte de l'Évangile (puisque vous ne croyez qu'à l'Évangile) qui dit que nul ne puisse être enterré particulièrement en son bois, ou son champ, en sa maison, comme furent Abraham (...) et généralement quasi par les anciens tant juifs que d'autres ? » C'est « pourquoy, si vous en voulez, cherchez-en d'autres que ceux-ci ausquels vous n'avez plus aucun droit ni de nature [ils ne sont plus ceux de vos pères], ni d'humanité [on peut enterrer n'importe où], ni de religion ».

De ce texte nous pouvons tirer deux leçons. La première est équivoque : un sentiment pousse les membres d'une même famille et d'une même « patrie », c'est-à-dire d'une même petite communauté, à rassembler leurs morts dans un même lieu dont le caractère public, autrefois confondu avec le caractère religieux et ecclésiastique, est devenu plus conscient. Raison de plus, sans doute, pour que ce lieu reste sacré, comme il l'avait toujours été. Toutefois, prenons-y garde, ce qui est sacré pour Sponde est moins la collectivité des sépultures, à laquelle il tient cependant assez pour en exclure les protestants, que la sépulture seule, « particulière », telle qu'il la propose à ses adversaires. On a le sentiment d'une hésitation entre des courants d'opinion encore mal déterminés.

La seconde leçon à tirer du texte est, elle, très claire. Au moins dans les villes, et là où il y a eu conflit entre catholiques et protestants, les cimetières ont changé de place. Sponde est sûr du fait, et nous n'avons aucune raison de mettre en doute son témoignage. Il en attribue la cause aux destructions des guerres de religion. Son observation est juste, son interprétation plus contestable.

Déplacement des cimetières parisiens. Les agrandissements de l'église post-tridentine

Nous avons au contraire de bonnes raisons de croire que les guerres de religion ne sont pour rien dans l'affaire. Si nous nous en tenons à Paris, le déplacement des cimetières était sans doute commencé à la fin du ^{xvi}^e siècle, puisqu'il avait alors frappé Sponde, mais il n'apparaît vraiment qu'au ^{xvii}^e, pour continuer au ^{xviii}^e. Il est dû à l'agrandissement des églises, rendu nécessaire par les nouvelles pratiques de dévotion et de pastorale, à la suite du concile de Trente. Cette transformation de l'espace, et surtout le détachement, le peu de soin à l'égard des morts qui l'ont entourée, ont un sens psychologique.

Pour préparer le transfert des cimetières hors de la ville, dans le cadre d'une politique générale d'hygiène publique, les commissaires-examineurs du Châtelet furent chargés en 1763 par le procureur général du Parlement de procéder à une enquête sur l'état des cimetières parisiens. Nous possédons les procès-verbaux de leurs visites, et les rapports que leur remirent les curés et marguilliers³⁸⁶. Dans chaque cas, le commissaire-enquêteur s'est préoccupé de faire préciser la date de la création du cimetière.

Ces documents m'inspirent les quelques observations suivantes. D'abord, et nous nous attendions à cela, beaucoup d'églises n'avaient plus de cimetière propre et envoyaient leurs morts aux Innocents. En revanche, à la fin du ^{xviii}^e siècle, les fabriques entretenaient sous les églises de véritables cimetières souterrains, des caveaux voûtés, qui avaient d'abord été concédés avec les chapelles familiales, mais qui étaient devenus une forme banale de sépulture pour les riches.

Il semble bien que les églises, même celles qui envoyaient aux Innocents, aient toutes disposé d'un âtre ou de charniers. Quelques-uns demeuraient encore et continuaient d'être en usage en 1763 : ceux de Saint-Séverin, de Saint-André-des-Arts, de Saint-Gervais, de Saint-Nicolas-des-Champs. Ce dernier avait été béni en 1223, parce que les moines ne toléraient plus que les paroissiens fussent enterrés dans leur

cour comme c'était l'habitude jusqu'alors. « On y enterre depuis un temps immémorial », déclarèrent, non sans fierté, curés et marguilliers.

Or, et c'est un phénomène remarquable, un grand nombre de ces premiers cimetières avaient disparu, ou avaient été détruits, et remplacés à des dates qu'on connaît et qui ne sont pas très anciennes, par d'autres, qui n'étaient plus « adjacents ». En dehors des Innocents, la plupart des grands cimetières du Paris du ^{xviii}^e siècle datent seulement du ^{xvii}^e. En 1763, ils n'avaient pas plus d'un siècle d'âge : Saint-Eustache, 1643 (le cimetière Saint-Joseph) ; Saint-Sulpice, 1664 (le Vieux-Cimetière) ; Saint-Benoît, 1615 ; Saint-Jacques-du-Haut-Pas, 1629 ; Saint-Hilaire, 1587 ; Saint-Étienne-du-Mont, 1637 ; Saint-Martin, 1645 ; Saint-Côme et Saint-Damien, 1555 ; Saint-Laurent, 1622 ; Saint-Jean-en-Grève vers 1500 ; Sainte-Marguerite, 1634 ; Saint-Roch, 1708 ; La-Ville-l'Évêque, 1690. C'est, si j'ose dire, la première génération du cimetière moderne, distinct du cimetière médiéval. La seconde est du ^{xviii}^e siècle. Si les cimetières de la première génération ne sont pas « adjacents » à l'église, ils n'en sont pas éloignés, tandis que ceux de la deuxième génération sont carrément excentriques : on cherche des terrains bon marché. Saint-Eustache ajoute en 1760 un autre cimetière à celui de 1643, et celui-là est situé rue Cadet. Le deuxième cimetière de Saint-Sulpice, béni en 1746, sera du côté de Vaugirard. D'ailleurs les curés se plaignent des inconvénients dus à cet éloignement.

On se demande alors ce que sont devenus les cimetières antérieurs. Nous savons que quelques-uns ont été remplacés par des marchés, tels Saint-Jean et La-Ville-l'Évêque, transformation conforme, d'ailleurs, au modèle traditionnel et qui n'a pas toujours entraîné la disparition du mot de cimetière, comme en témoigne le cimetière Saint-Jean. Mais dans la plupart des cas, le cimetière a été absorbé par les agrandissements de l'église, dont quelques-uns sont dus à l'édification des chapelles latérales, et qui, dans ce cas, peuvent alors remonter au ^{xvi}^e siècle, comme à Saint-Germain-le-Vieil : « Il y a environ 300 ans, ils en avaient un [cimetière]

adhérent à leur église, lequel ayant été supprimé pour l'agrandir, le terrain en fait aujourd'hui partie. »

A Saint-Gervais, le cimetière n'avait pas été détruit mais seulement réduit et il était donc devenu insuffisant pour les besoins : « Les huit chapelles latérales, les charniers et la chapelle de la communion ont été prises dessus. » On notera la chapelle de la Communion. Dans la plupart des cas, en effet, les constructions parasites du cimetière sont des chapelles ou oratoires correspondant à des dévotions nouvelles – comme celles du Saint-Sacrement –, à la pratique plus régulière de la communion et de la confession, ou à des services – comme le bureau des marguilliers, la sacristie (inexistante auparavant), le presbytère, la maison de prêtres vivant en communauté séculière, les salles servant au catéchisme, aux Petites Écoles, aux retraites, *etc.*^V.

On se rend compte combien, avant le concile de Trente, les fonctions pastorales du clergé étaient limitées, en dehors de la prédication réservée aux moines. La Contre-Réforme a accru son action, mais pour ses nouvelles missions il fallait de la place, qu'il prit sans aucun scrupule sur le cimetière. Ceci explique la création des cimetières du XVII^e siècle.

Les créations du XVIII^e siècle répondent à des impératifs démographiques : face au développement de la population, les paroisses ont eu, ou voulu avoir, deux cimetières, l'un adjacent, ou au moins proche, pour les riches, qui transitaient par l'église où l'on célébrait un service, le corps présent, et un autre, éloigné, pour les pauvres qui ne passaient pas par l'église et allaient directement du lieu du décès à la fosse commune. La séparation topographique dans la mort des riches et des pauvres était ainsi accusée : aux uns les églises et les cimetières adjacents ou proches ; aux autres le cimetière éloigné et suburbain ; ségrégation qui annonce la période contemporaine³⁸⁷.

Affaiblissement du lien église-cimetière

Il y a donc eu, pendant les deux derniers siècles de l'Ancien Régime, destruction de cimetières anciens pour des raisons de politique ecclésiastique, et création de cimetières nouveaux, de plus en plus éloignés.

La première constatation qui s'impose est la rupture du couple église-cimetière qui était déjà presque consommée dans l'esprit de Sponde. Il n'y eut aucune réticence à édifier un cimetière physiquement séparé de l'église, et, en ville, ce cas devint le plus fréquent. Les seuls inconvénients de l'éloignement étaient d'ordre pratique : fatigue, perte de temps pour le clergé qui assurait le service des funérailles. Cela devait changer à la fin du siècle quand on envisagea de supprimer tous les cimetières paroissiaux au profit d'un grand cimetière général. La sensibilité que nous analysons ici est celle de l'époque des déplacements du ^{xvii}^e et du début du ^{xviii}^e siècle. Celle de la fin du ^{xviii}^e siècle est autre (chapitre 11).

En effet, les déplacements furent organisés par les fabriques elles-mêmes. Ils aboutirent pourtant à faire du cimetière un espace spécialisé dans les sépultures, ce qu'il n'était pas depuis un millénaire ! Sans rien dire, sans même s'en apercevoir, on cessait d'enterrer *ad sanctos*, sauf les riches, et encore pas tous : car il est probable que le nombre des enterrements « particuliers » dans les cimetières de plein air a augmenté dans la seconde moitié du ^{xviii}^e siècle (sans que les enterrements dans les églises aient pour autant diminué). Les demandes dans ce sens devinrent plus fréquentes, et les curés les citent dans leurs rapports de 1763 comme des cas non exceptionnels. Dès le ^{xvii}^e siècle, de petits cimetières de plein air furent aménagés comme des prolongements de la chapelle familiale, ainsi celui du chancelier Séguier à Saint-Eustache, « son cimetière qui était à sa bienséance ».

Il n'y a pas de doute qu'au cours du ^{xvii}^e siècle, le lien ombilical entre l'église et le cimetière s'est relâché, sans encore se rompre. Une histoire sans paroles qui pourrait passer tout à fait inaperçue, qui pourrait être interprétée dans le sens d'une laïcisation, alors qu'elle est l'œuvre de l'élite dévote au sein de laquelle se recrutaient le clergé et les marguilliers parisiens des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles.

Et cependant la séparation silencieuse, encore très incomplète d'ailleurs, de l'église et du cimetière n'est pas le seul aspect de ce phénomène. Il faut imaginer toutes les exhumations, mélanges, écrasements de restes humains que supposent les destructions de cimetière : on ne se donnait pas la peine de retirer les os et de les mettre à l'abri. On tassait un sol d'os et de terre pour asseoir dessus les constructions nécessitées par la piété nouvelle. Ainsi les chevaliers de Malte à La Valette au ^{xvi}^e siècle ont-ils construit leur oratoire privé sur le cimetière de leurs anciens. Clergé et population laïque ont été indifférents au traitement qu'ils faisaient subir aux dépouilles de leurs pères. Cette indifférence ne ressemblait plus à la familiarité précédente des vivants et des morts dans le décor des charniers, parmi les os qui affleuraient. On n'était plus tenté de cueillir un crâne au passage dans ce jardin macabre, comme Hamlet. Le crâne aurait été rejeté ou utilisé comme matériau... à moins qu'il ne servit à quelque fin inavouable et ésotérique (chapitre 8).

-
- I. Cinq sur onze danses macabres en France sont du ^{xvi}^e et du ^{xvii}^e siècle. 18 sur 26 en Allemagne sont des ^{xvi}^e, ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, et l'une est encore de 1838³⁵⁹.
 - II. Cependant, dans la seconde moitié du ^{xviii}^e siècle, on observe, en France, un retour des apologistes chrétiens et de leurs adversaires, les philosophes athées ou même déistes, à l'*hora mortis*, comme le montre R. Favre (*La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978, p. 186 sq.). Ce retour s'explique par le sens nouveau désormais reconnu à la bonne mort, c'est-à-dire à la mort paisible,

quand l'opposition, nouvelle, du croyant et de l'incroyant a remplacé celle, traditionnelle, du juste et du pécheur. Désormais, le croyant et l'incroyant revendiquent chacun pour soi la bonne mort et réservent à l'adversaire, quel qu'il soit, la mort furieuse et révoltée.

- III. Comme au ^{xv}^e siècle, l'*avaritia* n'était pas seulement la peur de manquer et la répugnance à dépenser qu'elle est devenue aujourd'hui.
- IV. Cette attitude du mourant, je la pense inconnue du Moyen Age : à cette époque, le mourant était étendu sur sa civière, dans la position du gisant. Il se met ici dans la position du priant, qui, nous le savons, a succédé au gisant : mimétisme surprenant du vivant qui s'attache à la ressemblance du mort, mais du mort bienheureux. Il ne doit pas être facile à un mourant à l'agonie de se redresser ainsi pour plier ses membres rompus (*quassi*) ! Bellarmin, quoique avare de détails de ce genre, recommande aussi cette position, mais il se croit obligé de fournir quelque justification : Dieu, dit-il, donne souvent aux moribonds la force extraordinaire de faire ce dernier geste de foi et d'offrande. En effet, il arrive que les représentations de la mort de la Vierge, si fréquentes à la fin du Moyen Age et pendant tous les temps modernes, montrent la Vierge ainsi agenouillée.
- V. A Saint-Jean-en-Grève, il y avait, « à côté de l'église et dans la proximité de l'Hôtel de Ville [un petit cimetière] lequel, attendu la petitesse de l'église, a été supprimé depuis environ quarante ans (début du ^{xviii}^e siècle) pour y construire la chapelle de la communion ».
Saint-Roch en 1708 ouvrit un nouveau cimetière : à la place de l'ancien, la fabrique a construit une chapelle du Calvaire (nouvelle dévotion d'origine franciscaine : le chemin de croix) « pour les instructions, les catéchismes, retraites et pour la plus grande partie des confessionnaux ».

7

Vanités

Une volonté de simplicité des funérailles et du testament

Ce chapitre continue le précédent, et illustre autrement le même phénomène : la mise à distance d'une mort qui reste, néanmoins, toujours proche. On s'attachera à suivre les progrès, à la fin du ^{xvii}^e siècle, au ^{xviii}^e siècle et surtout dans la seconde moitié du ^{xviii}^e siècle, d'une volonté de simplicité dans les choses de la mort. Cette volonté exprime d'abord, mais avec plus de conviction que par le passé, la croyance traditionnelle dans la fragilité de la vie et la corruption du corps. Elle révèle ensuite un sentiment crispé du néant que l'espérance de l'au-delà, pourtant toujours affirmée, ne parvient pas à détendre. Elle aboutit enfin à une sorte d'indifférence à la mort et aux morts, qui signifie abandon à la nature bienfaisante chez les élites lettrées et négligence oublieuse dans les masses urbaines. Tout au long des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, une pente entraîne la société vers les abîmes du néant.

Cette volonté de simplicité est affirmée dans les testaments. Elle n'en avait d'ailleurs jamais été absente : nous avons déjà vu qu'il s'était toujours trouvé une catégorie de testateurs pour renoncer, avec une humilité parfois un brin ostentatoire, au faste coutumier des sépultures. Mais à partir de la fin du ^{xvii}^e siècle, ce type de testament devient

fréquent, et surtout, plus encore que le nombre des références à la simplicité, c'est leur banalité qui est significative. Au début (xvi^e-xvii^e siècles) la simplicité est plutôt affectée et s'accompagne de prescriptions qui la contredisent ; puis (xvii^e-xviii^e siècles), elle est très souvent invoquée, et enfin (au xviii^e) elle devient clause de style.

Les grands n'y échappent pas, quand ils n'en sont pas les précurseurs : Élisabeth d'Orléans, une fille de Gaston d'Orléans, dans son testament de 1684 (elle mourut en 1696), ne voulait pas être veillée après sa mort, sauf par les deux prêtres chargés de la lecture du psautier, et seulement parce que cette lecture faisait partie de la liturgie des funérailles. « Que l'on me laissera sur une paille dessus le lit où je mourray avec un drap au-dessus moy [au lieu d'être exposée comme une représentation], *que mes rideaux seront fermés* [elle sera dérobée aux regards], une table au pied de mon lit aura un crucifix et deux chandeliers dans quoy il y aura deux cierges jaunes [c'est peu pour une si grande dame, princesse du sang], aucune tenture noire [nous verrons plus loin la diminution du deuil], deux prêtres [seulement] de ma paroisse [sans aucun des quatre mendiants] qui diront le psautier, et *aucunes dames ne me garderont*, ne méritant pas d'être traitée autrement. Je prie mes sœurs de ne pas s'y opposer, je leur demande cette marque de leur amitié, puisque, ayant renoncé au monde et à ses pompes à mon baptême [non pas conversion tardive, mais acceptation stoïcienne d'un état de vie], je sois enterrée comme je devrais avoir vécu. C'est pourquoy j'ordonne que je seray enterrée à ma paroisse S. Sulpice, dans le caveau sous ma chapelle, *sans aucune cérémonie*³⁸⁸. »

En 1690, Françoise Amat, marquise de Solliers, qui prévoyait deux mille messes dont mille le jour de son décès, demanda elle aussi, comme mademoiselle d'Alençon, de n'être gardée que par un prêtre. « Je prie la charité [chargée des enterrements des pauvres] de la paroisse où je mourray comestre un prêtre pour être auprès de mon corps pour me garder led. tant (*sic*) » et de l'enterrer « dans le cymetière de la charité, à

leur manière acoustumée », c'est-à-dire sans passer par l'église, tôt le matin ou tard le soir³⁸⁹.

Un chanoine de Paris en 1708 : « Je recommande très expressément que toute cette cérémonie de mes funérailles se fasse avec beaucoup de simplicité et même pauvrement. (...) Qu'il y ait en cette cérémonie et office plus de cierges sur le Saint Autel qu'autour de mon *misérable* corps [l'accent est bien mis sur la misère du corps corruptible]. Qu'on supprime en cette cérémonie la sonnerie et les autres frais et dépenses qui ne sont pas absolument nécessaires et dont il y a exemple qu'on les ait supprimés à l'enterrement de quelque dignité ou chanoine de l'Église de Paris. » L'humilité du chanoine ne doit pas nuire à la dignité du chapitre et du bénéfice³⁹⁰.

Vers le milieu du XVIII^e siècle, la mention de la simplicité devient une formule banale qui comporte peu de variantes. Alors qu'à la fin du XVII^e siècle on disait encore qu'on voulait être enterré « avec le moins de cérémonie qu'il se pourra », au XVIII^e siècle, on dit : « Je veux être enterré avec la plus grande simplicité à 7 heures du matin » ; « je veux être enterré le plus simplement qu'il sera possible. » Dans les testaments anglais : *decent funerals*.

Les testaments olographes, les « beaux testaments » de M. Vovelle, ne sont pas beaucoup plus bavards : « Je souhaite et veux, écrit en 1723 Jean Molé, conseiller au Parlement de Paris, qu'après ma mort les convois et les transports et enterrements de mon corps soient faits sans pompe avec une très petite dépense » : cela n'en vaut pas la peine ! Même le duc de Saint-Simon, qui ne peut parler simplement de rien, dans son testament de 1754, qui est un témoignage solennel d'amour conjugal, prescrit que son tableau funéraire, placé près de son caveau, soit fait « sans nulle magnificence ni rien qui ne soit modeste ». S'il se laisse aller à dicter une inscription plus bavarde, c'est que celle-ci est destinée au cercueil et que, sous la terre, personne ne la lira plus³⁹¹.

C'est aussi à la fin du ^{xvii}^e et surtout au ^{xviii}^e siècle que les testateurs renoncent à prendre des décisions pour leurs funérailles et s'en remettent plus volontiers à leur exécuteur testamentaire. Cette confiance est d'ailleurs équivoque. Elle a eu sans doute deux sens. Le premier est le désintéressement : le contexte indique clairement qu'on n'a pas donné d'autres instructions et qu'on refuse de donner plus d'attention au sort de sa dépouille terrestre. Ainsi un bourgeois de Paris en 1660³⁹² élit sa sépulture à Saint-Germain-l'Auxerrois sa paroisse au pied du Crucifix – car sur ce point il importe de ne rien laisser à la discrétion de personne ; en revanche « pour ses obsèques et funérailles, il s'en rapporte aux exécuteurs (...), les suppliant humblement qu'elles soient simples avec toute la modestie chrétienne ».

Un autre, un « noble homme, bourgeois de Paris », en 1657³⁹³ demande à être enterré aux Innocents (preuve d'humilité) où ses parents reposent déjà ; il ajoute : « J'ordonne que mes obsèques et funérailles soient telles que le désireraient pour le mieux les exécuteurs de mon présent testament (...) m'en rapportant de tout à eulx. »

L'abandon à l'exécuteur testamentaire changera de sens à la fin du ^{xviii}^e siècle – sans qu'on s'en aperçoive à la seule lecture des textes. Il passera d'une volonté de dépouillement à un témoignage de confiance affectueuse – la volonté de dépouillement n'étant d'ailleurs pas nécessairement exclue.

L'impersonnalité du deuil

Enfin une certaine sécheresse dans les manifestations du deuil doit être rapprochée de cette tendance à la simplicité. La sécheresse du deuil ! Peut-on parler ainsi d'un temps qui fut celui des grandes pompes funèbres baroques ? Mais celles-ci étaient, à vrai dire, un théâtre qui

amplifiait les effets d'un cérémonial beaucoup plus ancien, celui de la représentation et du catafalque, qui se prêtait aux exercices spirituels et plaisait au goût du spectacle. Pourtant, pour peu qu'on s'éloigne de la Cour ou des grands offices du royaume, il n'est pas si rare que des testateurs demandent par humilité que les pompes du deuil soient supprimées à la maison, à l'église ; cela va avec leur requête de simplicité. « Quant à son convoi et enterrement, elle désire que ce soit à moindre frais que l'on pourra, ne voulant point d'armoiries et tout ce qui ne sera pas nécessaire » (1648). « Je défends toute tenture à la cérémonie de mon convoi, service et enterrement » (1708). Ou encore ils dispensent leurs héritiers, quand ils sont pauvres, de porter un deuil coûteux, comme cette veuve parisienne de 1652 : « Donne et lègue à sa servante et à son garçon chacun 500 livres, ne désirant pas qu'ils soient habillés de deuil³⁹³. »

Reconnaissons, cependant, que l'importance de ces cas ne doit pas être exagérée. Ils ne mettaient pas en cause la pratique générale du deuil ni au moment de la mort, ni pendant la cérémonie, ni pendant la période qui suit le décès. Les manifestations du deuil étaient scrupuleusement respectées, en particulier quand elles touchaient le statut social de la personne, parce qu'elles le confirmaient ou que leur négligence l'aurait mis en doute. C'était le cas à la Cour où un détail de toilette, si on « drapait » le deuil ou non, impliquait une place dans la hiérarchie.

Ce qui nous frappe aujourd'hui est justement le caractère social ou rituel, le caractère obligatoire, des manifestations qui prétendaient exprimer à l'origine la douleur du regret, le déchirement d'une séparation. Certes, cette tendance à la ritualisation est ancienne, bien antérieure au ^{xvii}^e siècle. Elle date du milieu du Moyen Age quand les prêtres, les moines mendiants, puis, plus tard, les confrères et les pauvres prirent la place de la famille et des amis éplorés à la maison, au convoi, à l'église. On a vu que cette transformation a épargné le Midi méditerranéen, l'Espagne, une partie de la France d'oc, l'Italie du Sud.

Nous savons qu'il aurait pu y avoir des pleureuses à l'enterrement de Chimène, d'après le *Romancero*. Des bas-reliefs funéraires espagnols du xv^e siècle représentant des scènes d'absoute montrent très clairement les gestes dramatiques de l'entourage, en particulier des femmes, qui simulent la spontanéité. Le deuil à pleureuses subsistait encore au xviii^e siècle. Un médecin écrivait en 1742 : « J'observai que l'usage des lamentations n'est point encore perdu en France. Il est au moins suivi en Picardie, non dans les villes, si ce n'est parmi le peuple, mais seulement dans les campagnes où, lorsqu'on est prêt d'enlever le cercueil, toutes les femmes se jettent dessus en faisant des hurlements affreux et appellent le mort par son nom, sans verser une larme et même sans envie de le faire ; elles en font autant pour les plus indifférents quand le hasard veut qu'elles se trouvent dans la maison mortuaire lorsqu'on enlève le corps (...). Une fille domestique, interrogée sur ces hurlements, répond qu'elle l'avait vu toujours pratiqué dans ces circonstances³⁹⁴. »

Ces traditions, particulièrement vivaces dans le Midi méditerranéen, ont subsisté encore jusqu'à nos jours en Sicile, en Sardaigne³⁹⁵, en Grèce. Toutefois, au fil du temps, elles apparaissaient de plus en plus comme des pratiques rituelles d'où la spontanéité était tout à fait absente. C'est ainsi que les présente le médecin du xviii^e siècle, c'est ainsi qu'elles sont ressenties par Coraly de Gaïx dans les campagnes rustiques du xix^e siècle. Cette ritualisation était d'ailleurs consommée à la fin du Moyen Age. Le xvii^e siècle a encore renforcé l'impersonnalité et le ritualisme de la période précédente, peut-être un peu relâchés au xvi^e siècle.

A quel point les dépenses de deuil étaient considérées comme des nécessités sociales, et non pas comme l'expression personnelle du malheur, cette procédure le prouve qui, en 1757, opposait à Toulouse la marquise de Noë à sa belle-sœur après la mort de son mari³⁹⁶. Elle demande à la succession 8 000 livres pour la rembourser de son deuil. Pour sa belle-sœur, « l'offre de 3 000 livres que je lui ai faite pour les habits de deuil remplit tout ce qu'elle est en droit de prétendre à cet

égard ». La veuve développe ses arguments dans un mémoire : « La *décence publique* exigeant que les femmes portassent le deuil de leurs maris, il était juste de leur donner pour la répétition (*sic*) de leurs habits de deuil le même privilège que pour les frais funéraires (...). Les habits de deuil qu'on fournit à la veuve ne sont pour elle ni un avantage ni un gain nuptial. *Assujettie par la loi à la nécessité du deuil*, ne devant pas en faire les frais, c'est à l'héritier du mari à le lui fournir. »

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de regret, quoique, dans ce ^{xvii}^e siècle où l'on a l'évanouissement facile, les nouvelles des morts sont accueillies très froidement. Qui perd sa femme ou son mari cherche à le remplacer au plus tôt, sauf le cas de femmes incasables, ou si le survivant s'est retiré du monde et attend sa propre fin. Cette impassibilité, qui confine à la sécheresse, est parfaitement tolérée, mais le phénomène n'est pas général. Il souffre maintes exceptions. Nombreux sont ceux qui sont attristés et tiennent à le manifester mais, même dans ce cas, leur affliction est canalisée par un rituel dont elle ne doit pas sortir. L'expression de la douleur sur le lit de mort n'est pas admise ; elle est en tout cas passée sous silence, au moins en pays d'oïl, dans la bonne société, et chez les vrais chrétiens. En revanche, elle est recommandée depuis le ^{xvi}^e siècle, et elle ne cessera de l'être jusqu'en plein ^{xix}^e, dans les inscriptions tumulaires, poèmes d'adieu à un époux, à une épouse, à un enfant, « tombeaux », « élégies ». Après la période de deuil la coutume ne tolère plus de manifestations personnelles : celui qui est trop affligé pour revenir à une vie normale après le bref délai accordé par l'usage n'a d'autre ressource que de se retirer au couvent, à la campagne, hors du monde où il est connu. Ritualisé, socialisé, le deuil ne joue plus toujours, ni tout à fait – au moins dans les classes supérieures et à la ville – le rôle de défoulement qui avait été le sien. Impersonnel et froid, au lieu de permettre à l'homme d'exprimer ce qu'il ressent devant la mort, il l'en empêche et le paralyse. Le deuil joue le rôle d'un écran entre l'homme et la mort.

La volonté de simplifier les rites de la mort, de réduire l'importance affective de la sépulture et du deuil a bien été inspirée par une cause religieuse, par un exercice de l'humilité chrétienne, mais celle-ci s'est vite confondue avec un sentiment plus ambigu que Gomberville appelle, lui aussi, comme les dévots, un « juste mépris de la vie ». Cette attitude est encore chrétienne, mais elle est également « naturelle ». Le vide que la mort a creusé au cœur de la vie, de l'amour de la vie, des choses et des êtres, est dû autant à un sentiment de la Nature qu'à une influence directe du christianisme.

L'invitation à la mélancolie : les vanités

Ce sentiment n'est pas limité à l'heure des testaments, aux moments critiques où le vivant pense à la mort ; il est diffus et irradie toute la vie quotidienne. Les hommes du ^{xv}^e siècle ont aimé s'entourer chez eux, dans leur chambre et leurs études, de tableaux et d'objets qui suggéraient la fuite du temps, les illusions du monde, et jusqu'au *taedium vitae*. On les appelait, d'un mot de moraliste et de dévot qui traduit bien leur goût de cendres, des *vanités*.

Les vanités des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles – elles deviennent plus rares au ^{xviii}^e – sont la combinaison de deux éléments, l'un anecdotique qui fournit le sujet, le thème (portrait, nature morte...), l'autre symbolique, une image du temps et de la mort.

Auparavant confinées dans un domaine religieux – les murs des églises et des charniers, les tombeaux, les livres d'heures –, les images macabres ont vite débordé ce cadre, elles se sont insinuées à l'intérieur des maisons. Sécularisées, elles font désormais partie du décor domestique, là où une aisance suffisante permet à la fois qu'il y ait

existence privée et décor. Mais quelques gravures pénétraient aussi les salles communes où subsistait la promiscuité de la vie collective.

En passant de l'église et du cimetière à la maison, le macabre a changé de forme et de sens. Le but du thème macabre n'est plus de dévoiler l'œuvre souterraine de la corruption. Aussi l'horrible transi rongé par les vers, déchiré par les serpents et les crapauds, a-t-il été remplacé par le beau squelette propre et luisant, la *morte secca* avec qui les enfants jouent encore aujourd'hui, en Italie le jour des Morts, au Mexique tout le temps. Il ne fait pas si peur, il n'est pas si méchant. Il a cessé d'apparaître comme l'auxiliaire et l'allié des démons, comme le fournisseur de l'Enfer. Le squelette est, aux ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles, *finis vitae*, un simple agent de la Providence aujourd'hui, de la Nature demain ; dans ses rôles allégoriques, il est aussi bien remplacé par le Temps, un bon vieillard vénérable sans arrière-pensées suspectes ; sur des retables d'église, il s'est substitué au saint patron, derrière le donateur, dans la même attitude de protection (Bruxelles, ^{xvi}^e s.). Sur des tombeaux du ^{xviii}^e siècle, il enlève au ciel le portrait du défunt, à la place des anges chargés généralement de cette mission d'apothéose. A l'église Jésus-et-Marie du Corso, à Rome, deux tombes symétriques de deux frères encadrent la porte d'entrée : la principale différence entre elles est que le Temps occupe dans l'une la place du squelette dans l'autre. C'est à l'ombre grise et noire, sans corps, ou au revenant drapé qu'il appartiendra désormais, dès le ^{xvii}^e siècle, d'inspirer la peur, et non plus au squelette.

D'ailleurs, celui-ci n'a pas besoin d'être entier pour jouer son rôle. Il est désarticulé, débité en morceaux, et chacun de ses os possède la même valeur symbolique. Ces bouts d'os sont plus faciles à placer à la surface d'une petite peinture ou de quelque objet. Leurs dimensions et leur immobilité font d'eux des objets parmi des objets, qui ne bouleversent pas le petit monde en équilibre de la chambre ou de l'étude, comme pourrait le détruire l'extravagance du squelette animé. Le crâne et les

tibias ont été ainsi détachés, multipliés comme une sorte d'algèbre ou d'héraldisme, combinés d'ailleurs avec d'autres signes : le sablier, l'horloge, la faux, la bêche du fossoyeur... Ces signes ont envahi alors, non seulement l'art funéraire, mais ces objets familiers que sont les vanités.

Une vanité peut être aussi un portrait. Maintenant que le modèle n'est plus représenté dans l'attitude hiératique du priant agenouillé, il lui arrive souvent de se faire peindre, sculpter ou graver devant un crâne ou tenant un crâne dans sa main : le crâne a pris la place de la scène religieuse qui était autrefois associée au donateur. Peut-être cette disposition a-t-elle été imitée des scènes du désert, avec sainte Marie-Madeleine ou saint Jérôme ? Ce genre de portrait est très fréquent. Me trompé-je ? Mais il me semble que le crâne est plus souvent porté par l'homme que par la femme ! On trouve la même disposition sur des tombeaux muraux du ^{xvi}^e siècle qui sont mis en page comme des tableaux, en particulier des tombeaux d'humanistes. Sur celui de J. Zener à Berlin, le défunt est en buste, il tient dans la main gauche une tête de mort, et dans la main droite une montre, signe, comme le sablier, de l'écoulement du temps.

L'homme ne porte pas la tête de mort seulement quand il est seul. Il la conserve à la main dans les portraits de groupe. Un portrait de J. Molenaer³⁹⁷ (1635) présente une famille, composée de trois couples et de quatre générations : chez le couple des anciens, la femme tient un livre et l'homme une tête de mort, chez le couple un peu mûr (la quarantaine d'aujourd'hui, peut-être la trentaine d'alors), l'un joue du luth, l'autre du clavecin ; dans le couple de jeunes, à l'âge des amours, le garçon offre des fleurs à la fille, et enfin des enfants jouent avec des fruits et des animaux. Le portrait est traité aussi comme une allégorie des âges de la vie où le crâne, le squelette, sont les attributs de la vieillesse. La tête de mort a une place de choix dans le *studiolo*, dans l'étude, car les occupations sédentaires de la lecture, de la méditation et

de la prière sont réservées à l'âge mûr et vieillissant, tandis que les activités physiques de la chasse, de la guerre, de la marchandise, du travail de la terre définissent la force de l'âge, et que l'amour revient à la jeunesse. Dans les gravures très répandues des Degrés des âges, le squelette est le dernier état de l'homme, ou bien il est tapi sous la pyramide des âges comme au fond d'une grotte, au cœur du monde.

La présence du crâne fait du portrait de vanité un intermédiaire entre l'allégorie et la scène de genre.

Cette dernière s'inspire aussi de l'opposition entre la jeunesse et la vieillesse, comme entre la vie et la mort.

Une peinture de Gregor Erhart du musée de Vienne, du début du XVI^e siècle, représente un jeune couple, beau et nu, et à côté, non pas encore un squelette bien sec, mais, dans une tradition médiévale qu'on retrouvera trois siècles plus tard chez Goya, une vieille femme laide, édentée, desséchée.

A la manière flamande et hollandaise, Gérard Dou, dans un tableau figurant une opération, met en scène un intérieur – celui du chirurgien ou de son patient – ; sur une étagère, entre des plats et des pots d'étain, une tête de mort³⁹⁸.

Dans la peinture italienne, la découverte d'un tombeau solitaire, à la campagne, se rattache à cette même inspiration. Sous sa forme la plus ancienne – on la trouve dans le songe de Polyphile –, elle est traitée comme un *Memento mort*. C'est le thème des Bergers d'Arcadie. Il a été exploité par Guerchin : des hommes jeunes et insoucians entourent un sarcophage. *Et in Arcadia ego* – mais ces mots, comme l'a montré Panofsky, sont prononcés par la mort, dont le crâne parlant est posé sur la tombe. Dans la version de Poussin de la même scène, le sentiment s'est déplacé du *Memento mori* traditionnel vers la vanité. Dans une première approche, Poussin avait conservé le crâne. Dans une seconde, celle du Louvre, il l'a supprimé. Dès lors, les bergers déchiffrent l'épithaphe du sarcophage, et c'est non plus la mort symbolique et

impersonnelle, mais le mort qui leur transmet son message et leur dit : Moi aussi, comme vous, j'étais en Arcadie – « La pensée de la mort vient alimenter à la fois le sentiment de la précarité et celui du prix de la vie³⁹⁹ » (A. Chastel).

La vanité peut être enfin, et c'est plutôt dans ce sens qu'on l'entend d'habitude, une nature morte où les objets, soit par leur fonction, soit par leur usure, évoquent la fuite du temps et la fin inévitable. Les exemples sont nombreux et bien connus. Je n'en citerai qu'un, particulièrement significatif, de L. Bramer, du milieu du XVII^e siècle, au musée de Vienne. Sur une table sont exposés de vieilles armures rouillées, de vieux livres déchirés, de la vaisselle brisée ; à côté de la table, un vieillard à la Rembrandt ; enfin, au fond d'une cave, on aperçoit deux squelettes. On ne peut mieux suggérer le rapprochement de la mort de l'homme et de l'usure des choses.

Les signes de la fin de la vie et des choses ne sont pas seulement les thèmes, parfois accessoires, des tableaux ou des gravures. Ils sortent des murs où ils sont suspendus, et descendent se mêler aux meubles et aux habits. Savonarole recommandait de porter sur soi une petite tête de mort en os qu'on regarderait souvent. Jean de Dinteville, dans un portrait de Holbein (Londres, National Gallery), la portait à son chapeau. Dans l'Angleterre du XVI^e et du début du XVII^e siècle, des bagues étaient ainsi décorées de motifs macabres.

Une Anglaise de 1554 léguait à sa fille sa bague « avec un œil qui pleure » (*with the weeping eye*) et à son fils, une autre « avec la tête de mort » (*with the dead man's head*). « Vends quelques-uns de tes habits pour t'acheter une tête de mort et la mettre à ton médius », dit l'auteur élisabéthain Massinger⁴⁰⁰.

On trouve dans les collections des musées des bijoux de ce genre – au musée de Cluny à Paris, à Yale, à Baltimore (galerie Walters), des bagues du XVII^e siècle au chaton orné de la tête de mort et des deux os croisés ; ces bagues de deuil étaient distribuées avec des gants aux assistants des

enterrements dans la Nouvelle-Angleterre⁴⁰¹ ; au musée d'Amiens, on voit une montre de la même époque gravée d'une tête de mort ; à Londres, au Victoria and Albert Museum, des broches en forme de cercueil. A la maison même, des objets familiers, des meubles étaient destinés à inspirer les mêmes réflexions. On pouvait poser sur le cabinet de son étude un petit squelette comme celui, du xvi^e siècle, qui est exposé au musée Walters de Baltimore.

Il était d'usage de graver sur les manteaux des cheminées des sentences qui rappelaient la brièveté et l'incertitude de la vie. É. Mâle en a cité plusieurs⁴⁰². On peut en voir une au musée Calvet d'Avignon avec l'inscription : *Sortes meae in manu Dei sunt*. J'ai aperçu, chez un antiquaire parisien, un secrétaire de la fin du xviii^e siècle, de style nordique ou germanique, un meuble de mariage. Il portait, dessinés en marqueterie, des initiales et un squelette. Encore au milieu du xix^e siècle, le squelette appartenait au décor d'assiettes de faïence.

Ainsi avait-on chez soi, sur soi, les mêmes motifs, les mêmes formules qui s'offraient au regard dans la rue, sur le mur de l'église, autour du cadran solaire : *Respice finem. Dubia omnibus [hora] ultima multis*.

Tous ces objets invitaient à la conversion, mais ils disaient aussi bien la mélancolie de la vie incertaine. Ils associaient l'une à l'autre, comme les peintures de paysage ont commencé par combiner la nature avec une scène de genre qui leur servait d'alibi.

Il arriva aux vanités, comme aux paysages, de prendre leur indépendance. Elles délaissèrent alors les apparences du discours religieux ; la mélancolie essentielle fut goûtée pour elle-même, douce et amère, fruit trop mûr de l'arrière-saison, elle traduisait le sentiment permanent de cette présence constante et diffuse de la mort au cœur des choses, jetant sur toute vie un voile d'émotion. Ce n'est plus jamais cette émergence soudaine hors d'un monde souterrain de monstres, de cadavres et de vers. Aussi, la mort de cette deuxième ère macabre est-

elle à la fois présente et lointaine : on ne la montre plus sous les aspects d'un homme décomposé, mais sous une forme qui n'est plus celle de l'homme : soit d'un être aussi fantastique que le squelette intelligent et animé, soit, plus souvent encore, d'un symbole abstrait. Et encore, même sous des traits rendus aussi rassurants, elle échappe ; elle va et vient, elle monte à la surface et retourne aux abîmes, ne laissant plus qu'un reflet comme dans cette toile du peintre allemand Furtenagel, où deux époux se regardent dans un miroir au fond duquel apparaît, comme au fond des eaux, une tête de mort (musée de Vienne).

C'est une présence jamais évidente, jamais clairement lue, grâce aux apparences qui se referment sur elle sans jamais l'occulter tout à fait. Dès lors, la présence de la mort ne peut être visible que dans le reflet intermittent d'un miroir magique. Holbein le Jeune l'a cachée dans les rébus de ses anamorphoses : on ne la voit que si on la regarde sous un certain angle. Elle s'efface dès qu'on se déplace.

La mort est donc fondue dans l'être fragile et vain des choses tandis qu'au Moyen Age elle venait du dehors.

La mort au cœur des choses.

La fin de l'avaritia

On comprend alors la différence capitale qui sépare le sentiment de la vie et de la mort des ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles et celui du second Moyen Age, sans que rien, ou du moins très peu, ait changé dans les coutumes et les rites de la mort.

Il est remarquable que la vanité du ^{xvii}^e siècle soit le négatif de la nature morte d'origine médiévale, telle qu'elle perdure encore à la même époque malgré le courant contraire que nous analysons ici. La nature morte, nous l'avons dit au chapitre 3, traduisait un amour passionné –

immodéré selon les moralistes dévots – de la vie et des choses, l'*avaritia*. La vie était trop naïvement désirable pour qu'on se résolût à la laisser, et pour qu'on ne souhaitât pas continuer d'en jouir après la mort dans le royaume du Diable, prince de ce monde.

Dans les vanités, comme dans les dernières générations des *artes moriendi*, la situation est inversée. Ce monde si aimable et si beau est pourri, branlant. La mort qui se cache dans ses plis et ses ombres est au contraire le port heureux, hors des eaux agitées et des terres tremblantes. La vie et le monde ont pris la place de pôle de répulsion que les derniers médiévaux et les premiers Renaissants avaient ensemble confiée à la mort. La mort et la vie ont échangé leurs rôles.

Les vanités nous ont permis de découvrir une idée nouvelle, non plus de la mort, mais de la vie mortelle. Une idée qui est devenue ce que j'appellerai ici une *idée commune*, comme il y a des lieux communs. Une culture, surtout une culture écrite comme la moderne ou contemporaine, comporte quelques-unes de ces idées communes, proposées, sinon imposées, comme une vulgate à l'ensemble de la société. Elles sont des éléments forts du conditionnement qui donne à une société sa cohésion. Elles n'ont pas besoin, pour être efficaces, d'être reconnues et avouées ni même d'être unanimement admises. Il suffit qu'elles existent comme des banalités, des lieux communs, dans l'air du temps.

Pour me faire comprendre, je prendrai un exemple contemporain. Nous avons connu depuis la Seconde Guerre mondiale quelques-unes de ces idées communes colportées par la presse, les moyens de masse, les conversations. Par exemple l'idée du manque de communication entre les hommes, de la solitude de l'homme dans la foule. Elle a, cette idée, des origines nobles et personnelles, des pères philosophes comme Sartre, Camus et bien d'autres. Mais elle s'est vite émancipée, et les intellectuels qui l'ont inventée ou élevée ne la reconnaissent plus sous la forme sommaire et anonyme imposée par la vulgarisation et l'usure qui l'a suivie. Le succès de ces idées communes vient justement de ce qu'elles

expriment avec facilité des sentiments simples et profonds qui agitent aujourd'hui de véritables masses et qui animaient jadis de vastes groupes d'influence.

L'idée de la vanité de la vie est de ce genre. Elle est sortie du discours des hommes d'Église pour passer dans l'inconscient collectif et inspirer un comportement nouveau, une relation nouvelle avec les richesses et le plaisir. Il faut la prendre comme nous l'avons débusquée des angles cachés de la littérature morale et de l'art, toute simple et nue. Ses origines sont sans doute religieuses, mais pas ses vraies racines.

Sous le voile de mélancolie qui les recouvre, les richesses ne sont plus désirables pour elles-mêmes, pour le plaisir qu'elles procurent. La jouissance inquiète, qu'elle soit mystique ou sensuelle. Le monde, infiltré par une solution de mort, est devenu suspect d'un bout à l'autre.

Certes, cette idée commune n'a pas été le seul élément d'une civilisation en quête de sa complexité, comme était l'Occident au ^{xvii}^e siècle, mais elle a eu de grands effets sur les mœurs : le capitalisme n'aurait pu s'imposer si la recherche du plaisir et la jouissance immédiate des biens, c'est-à-dire l'*avaritia* ou l'amour immodéré de la vie, avaient conservé leur pouvoir du Moyen Age. L'entrepreneur capitaliste a dû accepter de reporter sa jouissance dans l'avenir et de cumuler ses profits. La richesse acquise devenait aussitôt source d'autres investissements, créateurs à leur tour d'autres richesses.

Un tel système de cumulation à terme imposait que soient remplies bien des conditions socio-économiques et culturelles. Mais l'une au moins de ces conditions était de nature psychologique, et elle était nécessaire pour l'amorçage du capitalisme : la fin de l'*avaritia*, et son remplacement par une relation plus ascétique à la vie et aux choses de la vie. Chose curieuse et qui paraîtra peut-être paradoxale, la vie a cessé d'être aussi désirable dans le même temps que la mort a cessé de paraître aussi ponctuelle et aussi impressionnante.

La simplicité des tombeaux : le cas des rois et des particuliers

A la mélancolie douce-amère des vanités, qui sourd tout au long du xvii^e siècle, correspond un changement subtil dans les tombeaux et les cimetières, si subtil et lent qu'il a été peu remarqué par les contemporains ou par les historiens. La mort des tombeaux et des cimetières, comme celle des arts de mourir et des vanités, va devenir à son tour silencieuse, discrète, et appelée à être « éliminée », comme le suggère M. Vovelle⁴⁰³.

Un premier phénomène ne devrait pas manquer de frapper un Français : les rois de la plus grande couronne d'Europe, les plus fiers de leur rang et de leur renommée, au faîte de leur puissance, n'ont pas de tombeaux et n'en ont pas vraiment voulu. Les Valois avaient une chapelle, les Bourbons n'en ont pas, et ils ont d'ailleurs laissé détruire celle de leurs prédécesseurs dont le mobilier a été transporté dans l'église même de Saint-Denis. Certes, il n'a pas été décidé tout d'un coup que les Bourbons n'auraient pas de grands monuments funéraires. Au contraire, à plusieurs reprises, il a été question d'élever une chapelle pour leur sépulture. Le Bernin fut consulté, d'autres encore. Le fait est que tous ces projets ont échoué. Un grand bâtisseur comme Louis XIV ne s'y est pas intéressé. On aura beau dire que le château de Versailles ou la Place Royale rayonnant autour de la statue du souverain ont joué au xvii^e siècle le rôle du grand tombeau mémorial, il n'en reste pas moins que l'absorption des cercueils royaux par les caves de Saint-Denis, sans plus rien d'apparent au-dessus du sol, a quelque chose de frappant et de troublant.

Là où elles existent (à Nancy, à l'Escorial, à Vienne), les chapelles funéraires dynastiques ont pris un caractère original qui permet de mieux comprendre l'attitude radicale des Bourbons. L'Escorial est

particulièrement intéressant : il nous apparaît comme une transition entre ce qu'a été la chapelle des Valois et ce que sera le caveau des Bourbon de Saint-Denis. Il est en somme une sorte de chapelle des Valois par-dessus un caveau à la manière de Saint-Denis. Un caveau, il est vrai, bâti en grande architecture souterraine, ce qui n'a pas été tenté à Saint-Denis. Dans l'église, en effet, émerge la partie constamment visible du tombeau-chapelle. Des deux côtés du maître-autel sont assemblées la famille de Charles-Quint et celle de Philippe II. Leur attitude très traditionnelle est celle de priants, comme l'étage supérieur d'une tombe à deux ponts. Ils suivent la messe. Mais ils vont rester seuls, comme des héros illustres et inimitables. Aucun de leurs successeurs ne viendra s'agenouiller à leurs côtés. Ils finiront ici, pourtant, mais c'est en dessous de l'église, dans le caveau, que les morts royaux vont descendre jusqu'au ^{xx}^e siècle, en respectant un protocole subtil. Ce caveau, qu'on appelait le Panthéon, fascinait le visiteur du ^{xvii}^e siècle. Saint-Simon a voulu le voir, quand il est venu en Espagne en 1721. Écoutons-le : « En descendant au Panthéon, je vis une porte à gauche à la moitié de l'escalier. Le gros moine qui nous accompagnait nous dit que c'était le *Pourrissoir*. » On y enfermait le cercueil dans la muraille. On y abandonnait peut-être ceux des princes de peu de réputation, comme le laisse entendre cette mauvaise langue de Saint-Simon. Les rois et les reines « lesquelles ont eu des enfants » étaient transportés dans « les tiroirs du Panthéon ». Les infants et les reines mortes sans enfants étaient transportés dans un caveau adjacent au Pourrissoir qui a l'air d'une bibliothèque. « Le bout opposé à la porte et les deux côtés de cette pièce [sans fenêtre] qui n'a d'issue que la porte par où on y entre sont accommodés précisément en bibliothèque, mais au lieu que les tasseaux d'une bibliothèque sont accommodés à la proportion des livres qu'on y destine, ceux-là le sont aux cercueils qui y sont rangés les uns auprès des autres, la tête à la muraille, les pieds au bord des tasseaux qui portent l'inscription du nom

de la personne qui est dedans. Ces cercueils sont revêtus, les uns de velours, les autres de brocart. (...) Puis nous descendons au Panthéon. »

Le Panthéon est un octogone dont un côté est occupé par la porte et quatre autres par quatre rangées de niches superposées. Chaque sarcophage renferme un cippe de marbre noir, destiné à recevoir les ossements du Pourrissoir. A gauche les rois, à droite les reines qui ont laissé une succession. « On me fit, poursuit Saint-Simon, la singulière faveur d'allumer environ les deux tiers de l'immense et admirable chandelier qui pend du milieu de la voûte, dont la lumière nous éblouit et faisait distinguer dans toutes les parties du Panthéon, non seulement les moindres traits de la plus petite écriture, mais ce qui s'y trouvait de toute part de plus délié⁴⁰⁴. »

Ce columbarium gigantesque, on y pense devant les niches superposées des cimetières des pays méditerranéens ou d'Amérique du Sud, non plus cette fois sous terre, mais en plein air.

A Vienne, dans l'église des Capucins où les Habsbourg d'Autriche ont élu sépulture, la partie visible de l'Escorial a disparu. Tous les monuments sont réunis dans le caveau, le *Kaisergruet*, un simple souterrain qui n'a rien de la grande architecture du Panthéon, mais les cercueils n'y sont pas non plus abandonnés loin de tous les regards, comme ceux des Bourbons à Saint-Denis qui y sont comme dans la terre. C'est un caveau qu'on peut visiter et qui vaut la visite. Les monuments sont des cercueils, ou du moins en ont-ils l'apparence. Le visiteur d'aujourd'hui n'a pas de doute. Il n'est pas dans une chapelle ou un cimetière où émerge la partie visible et stérilisée de la mort, mais au fond d'un tombeau, au milieu des corps : les cercueils sont alignés les uns à côté des autres. Les plus anciens et les plus récents sont nus. Au contraire, ceux de Marie-Thérèse et de ses parents disparaissent sous des dentelles rococo ; au-dessus et autour, leur portrait, leurs insignes, les anges qui s'agitent, les femmes qui pleurent, les génies qui embouchent la trompette de la renommée, et toutes sortes de symboles macabres. Un

seul, celui de Marie-Thérèse et de son époux, représente sur son couvercle les deux gisants, accoudés comme sur une tombe étrusque. Mais quelque ornés qu'ils soient, ces tombeaux restent des cercueils, des cercueils de plomb comme il y en avait beaucoup, et la sculpture qui les tord dans tous les sens est de la même matière que celle des bassins de Versailles – du Versailles de plomb.

Dans les trois cas, presque tout se passe sous la terre, et à Saint-Denis, il n'y a même plus rien à voir, sauf ce qu'on peut voir dans n'importe quelle cave d'une quelconque chapelle de famille. Les rois ont pensé comme Bossuet quand celui-ci prêchait le Samedi saint dans la chaire du collège de Navarre : « Quand nous venons à considérer les riches tombeaux sous lesquels les grands de la terre semblent vouloir cacher la honte de leur pourriture, je ne puis assez m'étonner de l'extrême folie des hommes qui érigent de si magnifiques trophées à un peu de cendres et à quelques vieux ossements⁴⁰⁵. »

Les rois ont donné l'exemple, ils ont lancé la mode. Il y aura encore des sépultures somptueuses et compliquées – à commencer par celles des papes –, des chapelles funéraires où des anges agités enlèvent au ciel des portraits, où des allégories grandeur nature entourent une pyramide, un obélisque et miment quelque histoire, comme on en voit dans la chapelle des Sangro à Naples, sur le tombeau du comte d'Harcourt à Paris, ou celui du maréchal de Saxe à Strasbourg ; la cathédrale Saint-Paul de Londres est, elle aussi, pleine de sépultures de ce genre. Peut-être rappellent-elles les projets monumentaux de la fin du Moyen Age, et annoncent-elles les scènes théâtrales du romantisme, mais elles sont devenues étrangères aux mentalités des XVII^e et XVIII^e siècles : Ce qui reste de grand et d'ambitieux dans les monuments funéraires est œuvre singulière, création sans lendemain d'un artiste qui tend à l'originalité. De la succession de ces chefs-d'œuvre, il ne se dégage pas un nombre suffisant de traits communs susceptibles de créer une série et un modèle comme ceux du Moyen Age (chapitre 5).

A la place des modèles médiévaux, il n'y a plus que deux séries de tombes banales : des cercueils de plomb dans les caves et des dalles très modestes, héritières simplifiées de la plate-tombe, morceaux du dallage du sol.

Les évêques de la Contre-Réforme avaient bien tenté de revenir à l'usage ancien d'enterrer au cimetière, mais ils durent se contenter d'exiger que la sépulture à l'église ne dépassât pas le niveau du sol. Cette disposition répondait d'ailleurs à la tendance de l'époque à la simplicité des funérailles. Et ceux qui restaient attachés à la tradition de faste n'étaient pas pris au dépourvu. Pour être basses, leurs tombes n'étaient pas humbles, et sans doute l'obligation de la tombe au ras du sol fit-elle la fortune des mosaïstes qui tapissèrent de leurs jeux de marbre les sols des églises au Gesu à Rome ou chez les chevaliers de Malte à La Valette ; ces merveilleuses combinaisons multicolores, dernier éclat de l'art de la mosaïque avant les salles de bains d'aujourd'hui, utilisaient l'armoirie comme thème ornemental.

Mais ces grands dessins plats de marbre multicolore, tombes de princes et de cardinaux, étaient tout de même rares. Le pavage de Saint-Jean-des-Florentins, à Rome, est composé d'une alternance grise de cercles et de rectangles monochromes. Les rectangles sont tous des tombeaux individuels avec de très simples inscriptions. Devant le maître-autel, un grand cercle : il ferme le caveau de la confrérie de la nation des Florentins. Ces simples dalles s'insinuent hors de l'église, dans les cloîtres et les cimetières (par exemple au cloître de Santa Annunziata à Florence). La simplicité extrême de la dalle funéraire reste pratiquée en Italie jusqu'au milieu du ^{xix}^e siècle, époque pourtant des tombes grandiloquentes à statues, portraits, scènes théâtrales du Campo santo de Gênes.

Il en était ainsi ailleurs, mais ces humbles dalles sans caractère artistique ont disparu avec les remaniements impitoyables du sol aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Quelques-unes sont restées dans les régions pauvres et

reculées. Ainsi à Bozouls, en France, dans une petite église romane de l'Aveyron, le sol est-il toujours presque complètement couvert de dalles funéraires du ^{xviii}^e siècle d'une extrême simplicité due, peut-être, à la proximité des protestants : y figurent le nom seul, ou le nom et la date ou, plus rarement, le nom, une date, et une fonction (notaire, etc.), quelquefois le dessin de la croix sur le calvaire ; la tombe des prêtres (PRT) est symbolisée par l'image d'un livre ouvert. Il se dégage de ce dallage presque nu une forte impression de sécheresse et de dépouillement.

La réhabilitation du cimetière en plein air

Toutefois, l'innovation la plus frappante de cette époque dans le domaine des sépultures est le retour au cimetière. Un plus grand nombre de gens de qualité qui, au ^{xvi}^e et au début du ^{xvii}^e siècle, se seraient fait enterrer à l'église, se font enterrer au cimetière de plein air à la fin du ^{xvii}^e et au début du ^{xviii}^e siècle.

En France, on a choisi le cimetière pour la même raison que d'autres à l'église ont préféré la dalle à ras le sol, par humilité. Du moins est-ce ainsi qu'on légitimait un choix qui n'avait jamais été complètement abandonné.

L'enquête de 1763 du procureur général du Parlement, dont nous nous sommes déjà servi au chapitre précédent, donne quelques indications précises. Les sépultures au cimetière sont alors assez nombreuses pour que les curés les utilisent comme argument dans leurs considérations sur le déplacement des cimetières hors de Paris. A Sainte-Marie-Madeleine de la Cité : « Leur paroisse n'a d'autre cimetière pour enterrer [non pas les pauvres, mais] ceux des paroissiens qui, par esprit

d'humilité, ne désiraient point être mis dans la cave de leur église, que celui des Innocents⁴⁰⁶. »

Le curé et les marguilliers de Saint-Sulpice, inquiets des projets de déplacement des cimetières hors de la ville, insistent sur la nécessité de conserver leur cimetière de la rue de Bagneux : « Il ne peut incommoder aucun voisinage (...), mais il est d'autres motifs particuliers à la paroisse Saint-Sulpice qui les lui rendent nécessaires [les cimetières]. Premièrement, elle renferme dans sa vaste étendue *nombre* de citoyens de la plus grande considération qui, par piété et par humilité, demandent à être enterrés dans des cimetières. »

Enfin à Saint-Louis-en-l'Île, la fabrique redoutait pour la même raison « l'éloignement du cimetière ». Elle « engagerait plus fréquemment les familles des décédés à demander leur inhumation dans les caves de l'église (au lieu du cimetière), sans qu'il fût possible pour lors de déférer aux dernières volontés de plusieurs personnes de recommandation dont la piété et l'humilité leur feraient désirer d'être enterrées dans le cimetière au milieu des plus pauvres, dont les exemples sont fréquents en la paroisse Saint-Louis ». Le lieutenant général de police La Reynie était de cette espèce. Dans le portrait qu'il fait de lui, O. Ranum écrit : « La Reynie fut même amené par sa sincère dévotion religieuse à un acte extraordinaire d'humilité : il demanda dans son testament d'être enterré de façon anonyme, sans monument funéraire, dans un petit cimetière auprès de Saint-Eustache⁴⁰⁷. »

Quelques-uns de ces paroissiens de la région parisienne choisissaient aussi le cimetière pour des raisons de civisme, de sens du bien-être collectif, et non pas par humilité, du moins est-ce la raison qu'ils donnaient, comme le chancelier d'Aguesseau : l'obélisque, en face de l'église d'Auteuil à Paris, est un reste de son tombeau de plein air.

A la campagne, il se pourrait qu'il y eût, au XVIII^e siècle, une prise de conscience de la communauté en faveur de son cimetière, contre le curé qui donnait une place trop privilégiée aux morts enterrés à l'église. Un

procès, remarqué par Y. Castan, a opposé en septembre 1735 le curé de Viviers, près de Mirepoix, à l'une de ses paroissiennes et à son mari. « Le lendemain de la fête du lieu (9 septembre), rapporte le greffier, elle s'écria qu'il n'était pas coutume de chanter le *Libera* dans l'église. Elle ôte le livre au chantre, pousse le peuple dehors et lui dit : "Allons, venez au cimetière." Son mari dit qu'elle a parlé "au nom des femmes" et qu'elle a voulu faire "respecter l'usage des prières au cimetière"⁴⁰⁸. »

Il faut reconnaître, cependant, que le renouveau du cimetière en France, s'il est bien attesté, est tardif, difficile à repérer et à imaginer : il n'en reste aujourd'hui presque aucune tombe visible.

En Angleterre, il en est tout autrement. Certes, comme en France, il reste très peu de tombes de plein air de la fin du Moyen Age et du début des temps modernes. Celles qui subsistent ont une forme de stèle verticale et étroite, terminée par un disque sur lequel une croix est sculptée, types semblables à ceux que nous avons rencontrés sur le continent au ^{xvi}^e siècle (chapitre 5). Au contraire, les tombes d'églises, gisants sculptés ou gravés, y sont nombreuses et mieux conservées qu'en France, ce qui indique que les habitudes étaient bien les mêmes, et que nobles, marchands, notables se faisaient aussi enterrer à l'église. Toutefois on a des preuves que, dès la fin du Moyen Age, le cimetière a été moins déserté en Angleterre (chapitre 2).

Mais c'est après la « Restauration », dans la seconde moitié du ^{xvii}^e siècle, que les témoignages deviennent nombreux. En 1682, John Evelyn notait dans son Journal que son beau-père voulait être enterré dans le *churchyard*, et non pas dans l'église, « étant très indigné par le nouvel usage [nouveau par rapport à celui de l'Église primitive et au droit canon] d'enterrer n'importe qui à l'intérieur de l'église⁴⁰⁹ ».

Beaucoup de stèles verticales de cette époque subsistent aujourd'hui, sinon toujours à leur place primitive, du moins rangées contre le mur de l'église ou contre la clôture. Leur nombre donne une idée de ce que pouvait être un *churchyard* à la fin du ^{xvii}^e et au début du ^{xviii}^e siècle :

une sorte de pré – où paissaient les bêtes du ministre – hérissé de *headstones* souvent richement décorées. Peut-être bien que quelques-unes, parmi les plus anciennes, provenaient de modèles en bois. Mais la plupart dérivent plutôt du type très banal du tableau mural à inscriptions, détaché de son support traditionnel d'église et planté dans la terre. Elles en ont conservé l'inscription, le cadre orné et même, dans certains cas, la scène religieuse (la Création et la Chute – la Résurrection de la chair – l'Ascension de l'âme sous la forme d'un ange). Ainsi ce n'est pas la forme de la tombe qui donne au cimetière de plein air anglais son originalité, c'est sa fréquence et son ancienneté. Il est curieux de retrouver des stèles du type des *headstones* dans des cimetières juifs d'Europe centrale comme celui de Prague.

Qu'est-ce qui poussait les Anglais de qualité à se faire ainsi enterrer au cimetière ? Quelque chose d'un peu différent de l'humilité radicale et ostentatoire, à la manière janséniste, qu'on affectait en France, quelque chose qui tiendrait le milieu entre l'indifférence absolue des puritains et la volonté traditionnelle de conserver un rang posthume et de laisser une mémoire. C'est ce que laisse entendre cette inscription de 1684 : « Sous le porche de cette église gît le corps de William Tosker qui a préféré être le gardien (*door keeper*) de la maison de son Dieu plutôt que d'établir sa demeure dans le tabernacle de l'immortalité⁴¹⁰. »

Cette inclination psychologique était assez répandue pour que les émigrants anglais l'aient importée en Amérique comme un trait de leur culture profonde. Dans les colonies anglaises d'Amérique, le lieu habituel de la sépulture est le cimetière, et les historiens américains ne se rendent peut-être pas bien compte de l'originalité, de la nouveauté et de la précocité du fait. Dans la Nouvelle-Angleterre puritaine, il n'est pas question de tombeau à l'église et c'est toujours au cimetière que se passent les actions funéraires, solennelles et mémorables⁴¹¹.

En Virginie, dès le milieu du XVII^e siècle, les notables de la colonie se faisaient enterrer en plein air, dans la nature, soit dans leurs plantations,

soit dans le *churchyard*¹. Il subsiste une collection copieuse de ces monuments qui a été inventoriée et étudiée par P.H. Butler. Sans vouloir entrer dans tous les détails, on notera trois catégories de tombes, car la morphologie, ici, est significative :

1. Les *box-tombs*, ou tombes à coffre ou à socle, dérivées des tombes médiévales à gisant, sans le gisant, et dont il ne resterait plus que le socle. On en trouvait aux Innocents, au ^{xvi}^e siècle, comme en témoigne le tableau du musée Carnavalet déjà cité. Bien entendu, il en existait aussi en Angleterre : on en voit au petit cimetière des Invalides de Chelsea, à Londres. En Virginie, ces tombes étaient réservées à des personnages importants, leurs panneaux étaient décorés d'abord dans le style baroque, ensuite dans le style classique. Des modèles plus rustiques, dans la seconde moitié du ^{xviii}^e, étaient bâtis en brique. P.H. Butler en a photographié de 1675, 1692, 1699, 1700.

2. Plus nombreuses et plus banales, quoique également ornées, et parfois importées d'Angleterre, sont les plates-tombes ou *slabs* et :

3. les stèles ou *headstones* qui reproduisent de ce côté de l'Atlantique le *churchyard* de la fin du ^{xvii}^e siècle. La plus ancienne *headstone* relevée dans le travail de Butler remonte à 1622. On retrouve la même abondance de *headstones* en Nouvelle-Angleterre, qui en a même exporté dans la Virginie du ^{xviii}^e siècle.

Seule l'iconographie distingue les tombes anglicanes de Virginie des tombes puritaines de Nouvelle-Angleterre. En Virginie, comme en Angleterre, deux thèmes occupent simultanément le sommet des stèles, c'est-à-dire l'endroit réservé à la scène religieuse et à l'effigie du défunt dans le tableau mural d'église. Le premier est l'ange, ou la tête d'ange ailée, symbole de l'âme immortelle et de son ascension au ciel. Le second est la tête de mort et les os entrecroisés, signes de la déchéance du corps. Ce thème macabre l'emportait en Nouvelle-Angleterre.

A vrai dire, la présence des chérubins paraît plus chargée de sens que l'algèbre macabre, devenue à cette époque si banale dans tout

l'Occident. Le chérubin ailé n'existe guère en France. En Italie il se perd parmi les autres éléments décoratifs. Il a au contraire en Amérique une saveur et une intensité originales : on n'avait pas oublié qu'il représentait l'âme immortelle. C'est pourquoi au XVIII^e siècle, dans la Nouvelle-Angleterre où le sens de la mort changeait et où les puritains cessèrent tardivement de cultiver son effroi, la tête de mort ailée s'est alors transformée en tête d'ange ailée, par une modification quasi cinématographique du visage qui est devenu progressivement plus plein et plus doux⁴¹².

Ainsi donc, aux XVII^e et XVIII^e siècles, en Angleterre et dans ses colonies d'Amérique, il s'est constitué autour de l'église un espace qui n'est plus le cimetière des fosses anonymes, le cimetière sans tombes visibles des pauvres et des humiliés. Il est piqué de monuments simples, mais souvent aussi très décorés, où l'on suit sans peine l'influence des grands courants de l'art, où le classicisme néo-palladien succède au baroque et précède le romantisme, traduisant peut-être l'aspiration générale à moins de pompe et à plus de dépouillement.

Cette image du cimetière n'est pas absolument absente hors d'Angleterre. Encore aujourd'hui, le hasard la fait resurgir là où on s'y attend le moins, par exemple dans le petit cimetière d'un village catalan, tout près de la frontière espagnole ; j'ai été surpris d'y trouver de vieilles tombes simplement marquées par une stèle gravée à la tête et par une pierre nue aux pieds. En effet, en Angleterre et en Amérique la sépulture était délimitée par la *headstone* et la *footstone* : cet usage témoigne d'un souci nouveau de dessiner un emplacement à la surface du sol, mais il ne paraît pas remonter haut dans le XVIII^e siècle. Dans les premières années du XIX^e siècle, c'était le modèle commun, même des riches.

Emily Brontë, dans *Wuthering Heights*, évoque un petit cimetière de campagne. Deux familles importantes vivent sur le même terroir dans deux maisons d'aussi noble apparence. L'une a son tombeau dans l'église, c'est celle du *squire* ; l'autre dans le *churtyard*. La femme du

squire, à son lit de mort, a demandé à être enterrée, non pas dans l'église, mais au cimetière. Son mari renonce alors à la sépulture de ses ancêtres pour reposer près de son épouse, dans un coin du cimetière près du mur de clôture. Ils auront l'un et l'autre une seule *headstone* « *and a plain grey block at their feet, to mark their grave* » (et une simple pierre grise à leurs pieds pour marquer leur tombe).

Le *churchyard* de campagne, ses pierres étendues ou dressées en pleine nature, témoigne d'une attitude sereine et un peu distante, où les espoirs et les craintes sont également amortis. C'est ce cimetière-là que contemplait Thomas Gray, au début du XVIII^e siècle, et qui inspirait encore les romantiques quand ils découvraient une autre manière d'être et de sentir devant la mort.

La tentation du néant dans la littérature

On penserait atteindre un certain équilibre de simplicité mélancolique en ce début du XVIII^e siècle, dont le symbole serait le cimetière anglais et américain. Mais déjà le sentiment doux-amer où baignait cette culture était menacé par l'un de ses effets. Il est arrivé qu'on passe alors de la vanité au néant. Pas toujours, pas nécessairement, mais assez souvent pour caractériser le style de l'époque. Il y a là comme un retour dramatique d'une vie mélancolique à son centre vide. Le moment de ce retour a été sans doute le temps de la retraite, de la solitude au « désert ».

Dans sa *Vie de Rancé*, Chateaubriand parle de M^{me} de Rambouillet qui mourut à quatre-vingt-deux ans, en 1655. « Il y avait déjà longtemps qu'elle n'existait plus, à moins de compter des jours qui ennuièrent. Elle avait fait son épitaphe :

Et si tu veux, passant, compter tous ses malheurs,

Tu n'auras qu'à compter les moments de sa vie. »

A cet âge, il convenait de se retirer du monde pour penser à la mort, car il ne restait plus d'autre occupation à un vieillard. Mais cette retraite n'était plus aussi absolue que celle du cloître médiéval. L'un des « exercices » pratiqués était d'écrire ses mémoires. « M. Fumaroli voit dans les Mémoires du XVII^e siècle [si nombreux... et généralement écrits au moment où l'auteur quitte la vie active et profane] des exercices spirituels » (à la manière de saint Ignace). Ces mémorialistes sont « à la recherche du temps perdu, où le temps se retrouve uniquement comme support de vanité, comme vacuité, comme néant⁴¹³ ».

Cette tendance au néant est à rapprocher des progrès déjà constatés de la croyance dans la double composition de l'être. Certes, on croyait à la résurrection de la chair, elle était parfois rappelée sur les épitaphes et le défunt l'attendait, mais elle n'était plus au cœur de la spiritualité et ne répondait plus aux inquiétudes de la sensibilité. L'opposition du corps et de l'âme aboutit à l'anéantissement du corps.

« Tant que nous sommes chez nous (*at home*) dans notre corps », écrit, en 1721, Increase Mather, rejeton d'une famille de grands pasteurs de la Nouvelle-Angleterre, « nous sommes privés du Seigneur (...). Nous préférons être privés de notre corps et être chez nous avec le Seigneur. »

Le corps qui reste après la mort n'est plus rien pour le puritain anglais. « Ton corps, quand l'âme est partie, devient une horreur pour tous ceux qui le contemplent, un spectacle très répugnant et horrible. Ceux qui l'aimaient le plus ne peuvent plus alors trouver dans leur cœur la force de le regarder, à cause des affreuses déformations que la mort lui a infligées. Il est destiné à tomber dans un abîme de charogne et de dégradation. Couvert de vers, incapable de bouger seulement le petit doigt pour éloigner la vermine qui le ronge et se nourrit de sa chair. » Tandis que l'âme : « quand [elle] a quitté cette vie, (...) elle n'emporte

rien avec elle que la beauté, la grâce de Dieu et une bonne conscience⁴¹⁴ ».

Bossuet ne parle guère autrement que le non-conformiste anglais quand il dit dans le « Sermon sur la mort » : « Me sera-t-il permis aujourd'hui d'ouvrir un tombeau devant la cour et des yeux si délicats ne seront-ils pas offensés par un aspect si funèbre ? »

Cette méditation sur la mort, Bossuet l'avait pourtant commencée quand il avait vingt ans (« Méditation sur la brièveté de la vie ») : « Ma vie est de 80 ans tout au plus (...) Que j'occupe peu de place dans ce grand abîme des ans. » Il reprend mot pour mot l'expression dans le « Sermon sur la mort » : « Si je jette la vue devant moi, quel espace infini où je ne suis pas ! Si je la retourne en arrière, quelle suite effroyable où je ne suis plus, et que j'occupe peu de place dans cet abîme immense du temps. »

Nous reconnaissons là le sentiment de la vanité, de la brièveté de la vie, de la fuite du temps, de la petitesse de l'homme dans l'étendue des âges et des espaces. Sentiment pascalien. Dès 1648, dans la « Méditation sur la brièveté de la vie », Bossuet passera de ce peu de place au rien. « *Je ne suis rien*. Ce petit intervalle n'est pas capable de me distinguer du néant où il faut que j'aie. Je ne suis venu que pour faire nombre ; encore n'avait-on que faire de moi. » Texte également repris mot pour mot dans le « Sermon sur la mort ».

Je ne suis rien. N'avait-on que faire de moi ? Un moi pourtant si considérable que les trésors de l'Église étaient mobilisés pour son salut personnel, que ses succès ou ses échecs mettaient à l'épreuve la communauté tout entière, que des fêtes célébraient les grands passages de sa vie. Cette vie n'est plus considérée que comme « une chandelle qui a consumé sa matière » par Bossuet, une fumée dans un coup de vent, par l'Allemand Cryphius (1640), « une gouttelette de rosée qui est tombée sur une fleur de lys », par Binet (*Essay des Merveilles*), « une

goutte de rosée » ou « une bulle d'eau et de savon », pour l'Anglais Crashaw, *homo bulla*.

Jean Rousset a cité et traduit un extraordinaire poème latin de Crashaw qui est une méditation sur la bulle :

Sphere non pas de verre
Mais plus que verre brillante
Mais plus que verre fragile,

fragile comme la vie. Merveilleuse aussi comme les illusions de la vie :

Je suis une bigarrure
De neige et de roses,
D'eau, d'air et de feux
Peinte, gemmée et dorée⁴¹⁵.

Mais toute cette merveille lumineuse comme un plafond baroque n'est rien, ainsi le dit la chute intraduisible de ce poème :

O sum, scilicet, o nihil.

Figures de rhétorique, dira-t-on, images d'un poète. Ces mêmes mots, Bossuet les utilisera, non plus en chaire, mais dans une simple lettre à l'abbé de Rancé où il lui annonce l'envoi des oraisons funèbres de la reine d'Angleterre et de Madame : « J'ay laissé l'ordre de vous faire passer deux oraisons funèbres qui, parce qu'elles font voir le néant du monde, peuvent avoir place parmi les livres d'un solitaire, et qu'en tout cas il peut regarder comme deux têtes de mort, assez touchantes⁴¹⁶. »

La tentation du néant dans l'art funéraire

Qu'elles soient familières ou pompeuses, ces variations sur le *nihil* sont aujourd'hui enfermées dans des livres peu fréquentés. Ce néant est un peu refroidi. Nous pouvons passer sans l'apercevoir et faire semblant de l'oublier. Ce pourrait être tout au plus un exercice d'érudition. Pourtant, aujourd'hui encore, le néant peut nous interpeller avec la même force qu'aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles. Il se dissimule dans des églises ; les tombeaux et leurs épitaphes nous le jettent à la figure comme un gros mot, et qui l'a entendu ne pourra plus l'oublier. Extraordinaire puissance d'expression de l'art funéraire.

La meilleure illustration de ce que je veux dire est le tombeau des Altieri, le mari et la femme, dans une chapelle latérale de Santa Maria in Campitelli, à Rome. C'est un monument particulièrement beau et émouvant. Les tombeaux, car il y en a deux séparés, datent de 1709. Ils sont semblables et symétriques, placés de part et d'autre de l'autel de la chapelle.

Chaque tombeau est constitué, en bas, d'un énorme sarcophage de marbre rouge. Sur le couvercle du sarcophage, deux anges tristes portent une torche renversée et tiennent une inscription où un seul mot est écrit, immense, en lettres d'or qui se détachent comme les grands caractères d'une affiche de publicité. Ce mot est *nihil* sur la tombe du mari et *umbra* sur celle de la femme.

Nihil et *umbra*, dernier aveu d'hommes qui ne croient plus à rien, pourrait-on penser si on arrêtaient sa vue au bas étage du tombeau, comme si on prenait Bossuet au mot, séparé du contexte. Mais qu'on regarde plus haut, au-dessus du titre terrible, et tout change et nous retrouvons des formes bien connues et rassurantes. Les deux morts sont agenouillés dans l'attitude traditionnelle du priant au ciel. L'homme a les mains croisées sur la poitrine et sa prière est proche de l'extase. Il regarde

l'autel qui est à la fois celui de sa paroisse terrestre et celui de la demeure céleste. Son épouse, au contraire, penche la tête, regarde de l'autre côté, vers l'entrée de la chapelle. Elle tient son livre de prières à moitié fermé avec le doigt. Elle a une expression de mélancolie, comme si elle attendait. Deux sentiments apparaissent dans cette œuvre magnifique. D'une part la mélancolie de l'ombre qui n'est pas la nuit obscure ni la sécheresse du néant ; d'autre part, mais dans un monde tout à fait séparé, la béatitude de l'au-delà. L'opposition est violente et crue.

Elle existe aussi sur le tombeau de G.B. Gisleni à Santa Maria del Popolo, à Rome, quoiqu'elle soit atténuée par une inspiration plus traditionnelle et une rhétorique plus bavarde. L'idée du néant est retenue par la doctrine, mais elle fuse à travers les images⁴¹⁷. Le tombeau, tout en hauteur, est de 1672. En haut, le portrait peint du défunt enfermé dans un cadre rond, avec la légende : *neque hic vivus*. En bas, et c'est la partie la plus impressionnante de l'œuvre, un squelette nous regarde derrière des barreaux : *neque illic mortuus*. Pourquoi ces barreaux ? Entre le portrait et le squelette, des épitaphes, des inscriptions, des symboles d'immortalité comme le phénix et le papillon sortant de sa chrysalide. Sans doute ces inscriptions très orthodoxes répètent-elles le thème paulinien que le mort est le vrai vivant, que le vivant n'est vraiment qu'un mort. Mais le passant auquel s'adresse le tombeau néglige les détails des scénettes symboliques et leurs commentaires rassurants. Il ne voit, il n'entend que le squelette derrière sa grille.

Plus simple et plus banale, donc moins expressive, mais peut-être plus représentative du sentiment moyen, une dalle funéraire à simple épitaphe, de la fin du xvi^e siècle à San Onofrio, toujours à Rome (cette Rome baroque est la Cité du Néant !). Sur cette dalle, tout aussi équivoque que les deux tombes précédentes, l'idée du néant est juxtaposée à celle de l'immortalité bienheureuse. Elle commence par affirmer de but en blanc que vivre n'est rien : *Nil vixisse juvat*, puis la

brutalité de la déclaration est ensuite corrigée. Il est *stabile et bonum* de vivre au ciel. Mais toute la force de l'expression est reportée, grâce au génie du latin, sur le *Nil* du début, et le reste de la phrase perd de sa vigueur. En outre l'épithaphe est surmontée, comme un titre en tête d'une page, par cet autre mot : *Nemo*. Rien ni personne. Beaucoup d'autres inscriptions de la même époque ne s'embarrassent pas de subtilités théologiques et ne s'obstinent pas à équilibrer des vérités contradictoires. Elles affirment en une courte phrase que le monde n'est que rien, sans qu'aucune allusion au salut, au Christ, à quelque céleste consolateur, ne fasse contrepoids. Ainsi cette épithaphe napolitaine (San Lorenzo Maggiore) :

Qu'est-ce que le monde ?

Ce qu'il est ? Rien.

S'il n'est rien, pourquoi le monde ?

Le monde est comme rien^{II}.

Ou cette autre épithaphe également napolitaine (San Domenico) : « La terre recouvre la terre^{III}. » On ne soupçonnera pas d'athéisme le cardinal Antonio Barberini, mort en 1631, en pleine Contre-Réforme, il a pourtant retenu pour son épithaphe romaine la même idée qui nous paraît désespérée : « Ci-gisent cendre et poussière [signes traditionnels de la pénitence, mais le dernier mot tombe comme un couperet] *et nihil*⁴¹⁸. »

Chez ces chrétiens du XVII^e et du début du XVIII^e siècle, certainement pleins de foi, la tentation du néant était très forte. Sans doute parvenaient-ils à la contenir mais l'équilibre devenait fragile quand les deux domaines, celui du néant et celui de l'immortalité, étaient trop éloignés et sans communication. Il suffisait d'un fléchissement de la foi (la déchristianisation ?) ou plutôt, comme je le pense, d'un fléchissement du souci eschatologique à l'intérieur de leur foi, pour que l'équilibre fût rompu et que le néant l'emportât. Les vannes sont ouvertes par où

peuvent passer toutes les fascinations du néant, de la nature, de la matière.

La Nature rassurante et terrifiante. La nuit de la terre : le caveau

C'est ce qui est arrivé au XVIII^e siècle, mais alors le néant n'a pas été vu dans sa nudité absolue, privilège sans doute du milieu du XX^e siècle, il a été tout de suite confondu avec la Nature et corrigé ou atténué par elle. Cela est certain pour la seconde moitié du XVIII^e siècle, quoique déjà sensible chez Gomberville, en 1646. Dans sa *Doctrine des mœurs*, il évoque la mort pour repousser son travestissement macabre depuis le Moyen Âge. « L'homme sage » refuse ses images. Au contraire, il donne à la mort « en sa pensée la véritable figure qu'elle doit avoir, la considère de la même sorte qu'il regarde son *origine* ».

La notion d'origine est en effet capitale : « Nous retournerons tous dans l'état où nous étions auparavant que d'être », dit, plus d'un siècle après Gomberville, le curé Meslier dans son *Testament*. Il est remarquable que le monde de l'origine fournisse aujourd'hui à nos contemporains des monstres plus vraisemblables et plus repoussants que le vieux bestiaire infernal. Quand les peintres des années 1950 voudront rendre les horreurs de la guerre, des massacres collectifs, des tortures, ils remplaceront le squelette et la momie par le fœtus, image de l'origine incomplète et monstrueuse.

Certes pour Gomberville, l'origine n'est pas le fœtus répugnant, mais une origine métaphysique, sereine et rassurante. Elle est à la fois fin et origine, c'est la Nature : « Il faut que nous rendions à la Nature ce qu'elle nous a presté. Il faut retourner d'où nous venons⁴¹⁹. »

Cette nature où tout finit a deux aspects. L'un, nous le connaissons, c'est le cimetière, le *churchyard*, le cimetière de campagne de Thomas Gray et des élégiaques anglais du XVIII^e siècle. C'est l'aspect heureux. L'autre, c'est l'ombre de la nuit et de la terre, c'est le *caveau*, image concrète du néant.

Le deuxième tome de *la Doctrine des mœurs* de Gomberville se termine par une planche gravée qui représente le cimetière, et qui est l'allégorie de la *Finis vitae*. Ce n'est pas un vrai cimetière du temps de Gomberville. Il annonce, en 1646, les imaginations de Piranèse, de Boullée et des visionnaires froids de la fin du XVIII^e siècle où les cimetières de ces urbanistes seront des nécropoles fermées au monde de la lumière. Le cimetière de Gomberville est un caveau allongé, un cryptoportique comme on en découvrait à Rome et qu'on imitait dans les villas italiennes, mais sans fenêtres. Les murs sont tapissés d'urnes funéraires. Au sol, des sarcophages sont ouverts, des squelettes gisent à terre, et, seuls éléments mouvants, des ombres passent.

Les XVII^e et XVIII^e siècles ont ainsi apporté une autre image de la mort, le caveau souterrain : grand espace fermé, qui n'est pas comme l'Enfer, un autre monde ; il appartient à la terre, mais il est privé de lumière : *huis clos*.

Dans ces conditions, on comprend mieux comment les tombeaux des rois aux XVII^e et XVIII^e siècles, au lieu de s'élever comme ceux du XIV^e au XVI^e siècle, se sont enfoncés et sont descendus sous la terre, on saisit pourquoi le caveau est devenu – avec le cimetière de campagne – l'image forte de la mort au XVIII^e et au début du XIX^e siècle, en particulier dans l'Angleterre préromantique.

Dans les années 1740 parurent deux poèmes parmi bien d'autres, l'un sur le cimetière de plein air, celui de Thomas Gray, l'autre sur un caveau, celui de Robert Blair, *The Grave* (1743).

The dread thing, c'est un caveau sombre et profond, « *Where nought but silence reigns, and night, dark night* ». Sous ses voûtes trempées de

mousse, la lumière tremblante des torches rend la nuit encore plus sinistre.

Lets fall a supernumerary horror.

Le thème du caveau a été utilisé par le roman noir de M^{rs} Radcliffe, de Lewis, pour corser des situations plus ou moins érotiques et sadiques.

L'art funéraire aussi s'est emparé de l'image du caveau, il l'a associée aux symboles d'immortalité déjà anciens comme l'apothéose du défunt dont le portrait est enlevé au ciel par les anges, ou à d'autres plus nouveaux venus d'une Égypte de fantaisie, comme la pyramide et l'obélisque.

Certains pays – l'Angleterre et l'Amérique notamment – où s'est définitivement imposée l'autre image, celle du cimetière dans la nature, ont à la fin repoussé le modèle du caveau souterrain dans la réalité quotidienne (chapitre 10).

Le symbolisme du caveau n'est pas général. Là où il existe il est saisissant. Nous le reconnaissons au tombeau de l'archiduchesse Marie-Christine, morte en 1805, aux Capucins de Vienne, œuvre de Canova. La *mort* est ici une descente solennelle sous la terre. La porte, symbole repris de l'iconographie funéraire romaine, n'est pas ouverte sur le ciel mais sur les ténèbres.

L'âme-portrait a beau continuer de monter au ciel sur bien d'autres tombes plus traditionnelles, l'imagination créatrice nouvelle n'est plus sollicitée vers le haut, mais vers le bas. Le mort descend. Un ange (qui n'est plus le chérubin des apothéoses baroques, mais un éphèbe nu, symbole de la jeunesse et de l'amour) garde l'entrée de la porte noire. Toutefois, comme chez Gomberville, le néant est associé à la nature, la froide nuit du caveau est atténuée par l'allure presque champêtre du cortège qui accompagne la morte, ornée de fleurs, comme un lointain souvenir dionysiaque. Le tombeau ouvre sur le néant, mais il est dans la

nature, quoiqu'il soit encore à l'intérieur d'une église : aussi l'artiste a-t-il représenté, devant la porte du caveau, le sol de la campagne. Le jour est venu où cette nature ne sera plus simulée autour du tombeau, mais où le tombeau sera lui-même transporté dans la nature vraie.

Les sépultures abandonnées à la Nature

Quel rapport existe-t-il entre tout ce que nous venons de dire ici sur les vanités et le néant, et ce phénomène de la prise de conscience du mauvais état des cimetières et de leur danger pour la santé publique qui apparaît dans tout l'Occident vers la seconde moitié du XVIII^e siècle ?

Ce nouvel état d'esprit – que nous étudierons dans la quatrième partie de ce livre (chapitre 11) –, je ne le ferai intervenir ici qu'incidemment, à cause des compléments qu'il apporte à notre connaissance de l'attitude vis-à-vis de la Vanité, du Néant, de la Nature.

Il présente deux aspects généraux, pas toujours reliés. L'un est de police et d'hygiène publique (la menace d'épidémie). L'autre est moral et religieux (il est honteux d'enterrer des hommes comme des animaux).

C'est dans l'Angleterre de la seconde moitié du XVII^e siècle qu'on relève les premières dénonciations complètes et motivées d'un état de choses insupportable : « Nous avons vu plusieurs tombes ouvertes et les os entassés par-dessus⁴²⁰ » (1685). Un fait tout à fait normal qui se produisait dans tous les cimetières sans soulever jusqu'alors de protestation. Ce qui est nouveau et significatif est l'association alors constatée par les auteurs anglais et protestants entre l'abandon des cimetières et le laisser-aller des funérailles.

Pierre Muret, dans un livre écrit en français, *Cérémonies funèbres de toutes les nations* (Paris 1679), et traduit en anglais dès 1683 (*Rites of funerals*), s'indigne de la manière anglaise d'enterrer les morts. Il se

souvent qu'autrefois on rappelait chaque année la mémoire des trépassés. Aujourd'hui on ne parle plus d'eux, cela sentirait trop le papisme. Rencontre-t-on un convoi ? Ceux qui accompagnent le corps se conduisent avec une telle indécence, plaisantant tout le long du chemin, qu'on croirait qu'ils vont à la comédie plutôt qu'à un enterrement. Autrefois les tombes étaient décorées de fleurs^{IV}, depuis, il n'en est plus question. « Il n'y a rien de plus désolant qu'un cimetière, et à voir ces tombes, on dirait plutôt qu'elles ont servi à enterrer les carcasses d'un cochon ou d'un âne. »

Les contemporains ont attribué l'état des cimetières à l'influence des non-conformistes et aux destructions des puritains iconoclastes. Comme toujours, ils avaient tendance à expliquer un phénomène diffus dont ils ne percevaient pas la généralité par une cause particulière. Peu important les raisons avancées. Il est remarquable qu'ils ont été les premiers à dénoncer l'état des cimetières comme un intolérable fait de mœurs, qui portait atteinte à la dignité de l'homme.

En France, les premières observations sont aussi du début du XVII^e siècle (enquête et plaintes se multiplieront surtout vers le milieu du XVIII^e siècle), mais elles concernent seulement l'hygiène publique et témoignent de la hantise des épidémies : « Les calamités affreuses (infection, peste), qu'il faut empêcher et prévenir avec diligence et bon règlement, faisant promptement enterrer les corps vraiment morts (!) dans des fosses fort profondes, mesmement quand il y en aura un grand nombre, comme il advient par la guerre et autres mortalités de la multitude ou s'ils sont suspects de lèpre ou de venin. » Cette citation est extraite de la *Grande et Nécessaire Police* de 1619. On sait que les « pestes » furent alors fréquentes et cruelles, notamment en France.

Il arrive qu'on s'indigne de l'inconvenance qu'il y a à transformer les églises en cimetières et en cimetières mal tenus⁴²². La dignité du sanctuaire est violée et quelques-uns commencent à s'en affecter. Toutefois, c'est le sanctuaire, et non les morts, qui suscite pitié et

sollicitude. L'aspect moral et social est laissé de côté, soit que les cérémonies catholiques aient été plus décentes que les funérailles non conformistes, soit que les Français fussent plus indifférents à cet aspect des choses, ce qui expliquerait leur retard à faire entrer le cimetière de plein air dans leur culture.

D'une manière générale, nous avons aujourd'hui l'impression que la prise de conscience d'un phénomène ancien et permanent, la mauvaise tenue des cimetières, s'est accompagnée d'une aggravation de ce même phénomène.

Dans les colonies d'Amérique, qui sont d'intéressants laboratoires sociologiques, la négligence des funérailles et l'abandon des cimetières ont été dénoncés comme allant de pair, et ce avec d'autant plus d'indignation que d'une part le cimetière rural américain était comme neuf, indemne des souillures dues en Europe à un très long usage, que d'autre part il était choisi aussi par les notables, et qu'enfin il était, surtout en Nouvelle-Angleterre, le lieu où la communauté affirmait sa cohésion. Pour répondre aux protestations, des lois ont imposé l'enfouissement des corps à une profondeur minimum, et contrôlé la décence des funérailles – alors que d'autres lois de type somptuaire devaient, au contraire, modérer le luxe des cérémonies mortuaires. A New York, à la fin du ^{xvii}^e siècle, des mesures furent prises pour contraindre les voisins du défunt à suivre le convoi et à s'assurer que les fossoyeurs ne se débarrassaient pas du cercueil en cours de route au lieu de le porter au cimetière.

D'autres phénomènes, moins scandaleux, ont été observés, en Angleterre et en France, qui prouvent à la fois la désinvolture et un certain ressentiment devant cette désinvolture. On s'insurge, par exemple, contre les curés qui usent du cimetière comme d'un pré où ils auraient droit de pacage.

En France, à Montapalach, près de Saint-Antonin dans le Languedoc, un procès opposa un curé aux syndics de ses paroissiens en 1758. Il lui

était reproché « au mépris de la religion et du respect dû aux cendres des fidèles » d'avoir « entrepris de faire construire une grange dans le cimetière de lad. paroisse⁴²³ ». En réalité, une seule sépulture avait été attestée à cet emplacement, celle de la sœur d'un brassier qui, selon le greffier, a refusé d'aller sur place constater les faits « pour ne pas avoir occasion de redoubler sa douleur ». C'est Greuze ou Marmontel au village !

On note, à la faveur de cette anecdote de la fin du XVIII^e siècle, un mélange d'indifférence ou de positivisme de la part du curé et de sentimentalité de la part de la population⁴²⁴.

En Angleterre, en 1550, un *parson* fut poursuivi pour avoir fait parquer ses moutons dans l'église (ou sous le porche). En 1603, en revanche, un vicaire édifia très tranquillement une grange dans son cimetière, comme le curé de Montapalach au XVIII^e siècle.

Les évêques français du XVIII^e siècle multiplièrent les obligations de clôture et les interdictions de parquer les animaux au cimetière. C'est l'époque où les tombes particulières furent souvent entourées d'une petite grille privée, pour les protéger des déprédations des animaux dont on ne pouvait empêcher le parcours.

En France, ou bien les évêques furent obéis, le cimetière étant alors entretenu, fermé et interdit aux animaux, comme il le devint au XIX^e siècle, ou bien il resta dans l'état où il était depuis le Moyen Age, lieu de passage des hommes et des bêtes.

En Angleterre, au contraire, au XVIII^e siècle, le droit de pâturage fut reconnu au *parson* et la présence des moutons n'indisposa plus les contemporains, non pas par indifférence, mais parce que cette pratique correspondait à une nouvelle image campagnarde du romantisme.

Un autre cas intéressant est celui des protestants français au XVIII^e siècle, après la révocation de l'Édit. Ayant perdu le droit, que leur reconnaissait l'Édit, d'avoir un cimetière à eux, comme celui de Charenton, ils n'avaient d'autres ressources légales – puisqu'ils n'avaient

plus d'existence légale – que de se faire enterrer dans les cimetières publics qui étaient catholiques (nous avons vu que, dès la fin du xvi^e siècle, ils revendiquaient ce droit). Certains ont dû se soumettre, mais au xviii^e siècle, beaucoup d'autres y répugnèrent et préférèrent alors renoncer au caractère public de la sépulture auquel ils tenaient encore au temps de H. de Sponde.

L'abbé de Saint-Maximin, grand vicaire d'Alais, a écrit en 1737 un mémoire dirigé contre les « faux convertis » qui fréquentent l'église quand ils ne peuvent pas faire autrement, et encore en manifestant leur dérision : « Dès qu'ils croient pouvoir secouer le joug des amendes (sanctions de l'absence aux offices), alors ils ne se gênent plus et nous ne les revoyons plus à l'église que lorsqu'il est question de mariage. » Ils font baptiser leurs enfants pour que ceux-ci aient un état civil ; « ils ont une si grande répugnance à y venir [à l'église] que bien des pères ne veulent pas même [les] y accompagner ». Ils pourraient aussi bien y revenir une dernière fois, à l'occasion de leur mort, comme les catholiques saisonniers de G. Le Bras. Mais non. « Le malade meurt toujours plein de confiance [sans l'assistance du curé] et *est enterré furtivement* [sans convoi ni cérémonie et bien entendu sans tombe visible], sans que sa mort soit constatée par aucun monument public, ce qui n'empêche pas que sa succession ne soit partagée, son testament exécuté, ni que sa veuve se remarie⁴²⁵. »

Enfin un dernier cas, à la fois utopique pour le xviii^e siècle et déjà anachronique pour l'année 1806, est celui du testament rédigé avec sérieux et conviction par le Divin Marquis. Il témoigne d'une confusion complète des deux opinions jusqu'alors proches, mais séparées, le mépris du corps et le refus radical de l'immortalité. Sitôt sa mort, Sade demande « qu'il sera envoyé un exprès au sieur Le Normand marchand de bois (...) pour le prier de venir lui-même, suivi d'une charrette, chercher mon corps pour être transporté sous son escorte et dans lad. charrette, au bois de ma terre de Malmaison (...) près d'Épernon où je veux qu'il soit placé

sans aucune cérémonie, dans le premier taillis fourré qui se trouve à droite dans led. bois en y entrant du côté de l'ancien château par la grande allée qui le partage [la même précision que pour situer le lieu d'une sépulture dans une église]. La fosse pratiquée dans le taillis sera ouverte par le fermier de la Malmaison sous l'inspection de M. Le Normand qui ne quittera pas mon corps qu'après l'avoir placé dans lad. fosse. Il pourra se faire accompagner dans cette cérémonie, s'il le veut, par ceux de mes parents ou amis qui, sans aucune espèce d'appareil, auront bien voulu me donner cette marque d'attachement. La fosse une fois recouverte, il sera *semé au-dessus des glands*, afin que, par la suite, le terrain de lad. fosse se trouvant regarni et le taillis se retrouvant fourré comme il était auparavant, les traces de ma tombe disparaissent de dessus la terre, comme je me flatte que ma mémoire s'effacera de l'esprit des hommes [vanité de vouloir l'imposer par un monument], excepté néanmoins du petit nombre de ceux qui ont bien voulu m'aimer jusqu'au dernier moment et dont j'emporte un bien doux souvenir au tombeau⁴²⁶ ».

Dans un roman de la même époque (1804-05), on entend dire à un des personnages sur son lit de mort : « Rien ne restera de moi. Je meurs tout entier [comme Sade : ni corps, ni âme, ni renommée], aussi obscur que si je n'étais pas né. *Néant, reçois donc ta proie*⁴²⁷. »

Retour à la nature et à la matière éternelle. Peu de gens, s'il y en a eu, ont été volontairement enterrés comme Sade le demandait pour lui-même. D'autres, sans doute, dans les villes peuplées de la fin du XVIII^e siècle, l'ont été bien malgré eux, à cause de l'indifférence générale, et dans ces cas, le fait que des funérailles bâclées se fissent dans des cimetières urbains trop petits et mal entretenus leur enlevait la poésie élégiaque ou sauvage du retour à la Nature-origine.

Le testament utopique du marquis de Sade indique une pente de l'époque qui ne sera jamais descendue jusqu'au bout, mais qui attira

même des chrétiens et donna à une partie de la société le vertige du néant.

-
- I. En Virginie on a parfois enterré aussi dans les églises, mais pas exclusivement et de moins en moins ; les plates-tombes ou les tableaux muraux commencent en 1627, et ils s'arrêtent au milieu du XVIII^e siècle : c'est là un phénomène remarquable (P.H. Butler).
 - II. *Quid omnia/Quid omnia nihil/Si nihil cur omnia/Nihil ut omnia.*
 - III. *Terra tegit terram.*
 - IV. Cette observation de Muret fait penser à cette note d'Érasme dans les *Colloques* : « J'ai vu le tombeau de saint Thomas (de Cantorbéry) surchargé de pierres précieuses. J'estime que ce grand saint aurait préféré voir sa tombe ornée de feuillages et de fleurs⁴²¹. » Une fresque de Bologne montre le corps des martyrs couronnés de fleurs. Indices rares d'une habitude de fleurir les tombes, peut-être introduite tardivement à l'imitation de l'Antiquité.

8

Le corps mort

Au long des deux chapitres précédents, nous avons vu comment la mort – l’heure de la mort – s’était diluée dans toute la durée de la vie et dans un sentiment mélancolique de la brièveté de cette vie. La mort paraît alors s’être éloignée et perdre la vigoureuse présence qu’elle avait chez les *litterati* de la fin du Moyen Age. Nous allons maintenant voir comment aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, c’est-à-dire à la même époque, la mort va revenir sous une autre forme, celle du corps mort, de l’érotisme macabre, et de la violence naturelle.

Deux médecins : Zacchia et Garmann. La vie du cadavre

Nous partirons de deux ouvrages de médecine qui nous donnent l’état de la question à la fin du ^{xvii}^e siècle. Reconnaissons-le en passant, les médecins seront pour nous désormais les meilleurs médiums des croyances communes. Ils remplacent les hommes d’Église qui avaient été à peu près les seuls à jouer ce rôle au Moyen Age et à la Renaissance. Ce ne sont pas toujours de vrais savants, si ce mot a un sens : ils sont crédules parce que les limites du domaine médical et de la science de la vie sont incertaines, que les données y sont transmises par des récits où

il n'est pas facile de séparer la fable de l'observation. Aussi, comme les hommes d'Église, sont-ils sensibles aux idées en l'air de leur temps.

Le premier de ces ouvrages, dû à Paul Zacchia, est intitulé *Totius Ecclesiastici protomedici generalis (c'était son titre) quaestionum medicolegalium libri tres*. Je me suis servi d'une édition lyonnaise de 1674. C'est un traité de médecine légale, le mot y est déjà. Le genre était ancien : il commence en 1596 avec le traité de Fidelis. Il date en fait de l'intervention du médecin comme expert dans certaines affaires de justice (contrôle de la torture, affaires criminelles, recherches du meurtrier) qui les conduisaient à l'examen des cadavres. Affaires criminelles et civiles mettant en cause les mécanismes de la génération : naissances et avortement, cas de stérilité et d'impuissance, conditions de la fécondité, recherches de la paternité ou de la filiation qui amenaient à l'étude des ressemblances, *de similitudine et dissimilitudine*, expertises sexuelles, distinction entre les cas de guérisons naturelles et les miracles, contrôle de la torture inquisitoriale, dépistage des simulations de maladie qui permettaient d'y échapper, des durées de son application, contrôle de la santé publique, diagnostic des épidémies, et mesures prophylactiques (hygiène de l'eau, de l'air, des lieux, etc.).

Ce traité ménage une place particulière au cadavre. Ce n'est pas seulement pour une meilleure instruction des cas de mort violente par les tribunaux, c'est aussi parce que le cadavre contient les secrets de la vie et de la santé.

Le deuxième traité de médecine dont on s'est servi est consacré au cadavre et à la mort. Il est dû à un médecin luthérien allemand de Dresde qui vécut de 1640 à 1708, L. Christ. Fred. Garmann. Il a été publié après sa mort par son fils, également médecin, sous le titre, étrange pour nous : *De miraculis mortuorum*. Les cadavres faisaient donc des miracles ? Ils faisaient en tout cas des prodiges mal connus et mal expliqués, et il revenait aux médecins de distinguer les phénomènes naturels des autres⁴²⁸.

La mort et le corps mort constituent eux-mêmes des objets d'étude scientifique, indépendamment des causes de la mort : c'est-à-dire qu'on étudie la mort avant d'en connaître les causes, et pas seulement pour les découvrir. On regarde le mort comme plus tard on a regardé le malade sur son lit. C'est une attitude étrangère à la médecine actuelle où la mort n'est pas séparable de la maladie dont elle est l'une des deux fins, l'autre étant la guérison. On étudie donc, de nos jours, la maladie et non plus la mort, sauf dans le cas très spécial, plus marginal qu'autrefois, de la médecine légale⁴²⁹.

Ces deux livres vont donc nous parler de la mort telle que la voyaient les médecins du xvii^e siècle. Garmann est d'abord frappé par la ressemblance de la mort et du sommeil, comme il y était invité par un lieu commun de la piété et de la littérature. Le sommeil donne à l'homme une connaissance et une communication avec Dieu dont il ne dispose pas dans l'état de veille. Il y a dans le sommeil et la mort concentration de l'âme hors du corps, au lieu que l'âme soit diffuse à travers tout le corps. Une telle ressemblance amène à s'interroger à la fois sur les pouvoirs de la mort et sur le degré de séparation de l'âme et du corps. Cette question, qui est au cœur du projet médical sur la mort, est aussi l'un des principaux soucis de l'époque.

La mort est perçue comme un phénomène complexe et mal connu. Garmann oppose deux thèses, concernant la nature de la vie. De la vie est encore conservée dans la *Mummia* d'où les baumes ont écarté les éléments de corruption ; elle finit quand disparaît la vertu des baumes, quand la nature corruptrice a repris son empire. *Elle est donc exception à la nature* : une idée très importante, qui déterminera secrètement une vision nouvelle de la Mort.

La deuxième thèse, conforme à la philosophie de l'École, est que la vie n'est ni matière ni substance, elle est la forme : *ipsissima rei forma*. Elle est lumière et origine (*initium formale*), une origine qui est toujours donnée chaque fois par le Créateur, comme le feu par le silex.

L'opposition des deux thèses se retrouve dans l'étude du cadavre (*quid cadaver?*). La première thèse, proche de celle de Paracelse, est attribuée à la médecine juive, aux rabbins, et à des médecins comme Karman, Malhter, Cardan. Le cadavre est encore le corps et déjà le mort. Il n'est pas privé par la mort d'une sensibilité. Il conserve une *vis vegetans*, un *vestigium vitae*, un résidu de vie. Cette opinion s'appuie sur des observations nombreuses, rapportées depuis Pline jusqu'à nos jours, sur les témoignages de l'épigraphie funéraire quand les épitaphes latines demandent que la terre soit légère aux morts. Une autre autorité est invoquée dans le même sens avec une curieuse mauvaise foi, celle de Tertullien. Les arguments de Tertullien en faveur de l'immortalité de l'âme, de la survie après la mort, sont interprétés comme s'ils ne concernaient pas l'âme mais le corps, et sont utilisés pour démontrer l'existence d'une sensibilité dans le cadavre.

Parmi les observations rapportées, il y a la *cruentatio* du cadavre, c'est-à-dire le saignement prodigieux du cadavre d'un assassiné lorsqu'il est mis en présence de son meurtrier, des phénomènes de sympathie et d'antipathie. On raconte aussi le cas contemporain d'un seigneur dont la femme vient de mourir, et qui recommande aux fossoyeurs de la porter doucement de peur de lui faire mal ! La superstition populaire est convaincue que le corps après la mort entend et se souvient, c'est pourquoi il est recommandé de ne pas parler en sa présence plus qu'il ne faut, « *ad ejus necessitatem* [pour s'assurer qu'il est bien mort, on l'appelle plusieurs fois] *et honorem* ».

La deuxième thèse nie la survivance du cadavre. Elle se réclame de Scaliger, de Gassendi, et encore de Sénèque. « L'âme de l'homme ne peut pas agir hors du corps de l'homme. » Le corps sans l'âme n'est plus rien.

Voici donc deux opinions opposées. D'un côté ceux qui croient à la continuation dans le cadavre d'une certaine forme de vie et de sensibilité, au moins tant que les chairs sont conservées et que le corps n'est pas réduit à l'état de squelette desséché. Ceux-là reconnaissent

implicitement une composition de l'être qui ne se réduit pas à l'union du corps et de l'âme. Le peuple a d'ailleurs longtemps répugné à admettre que la perte de l'âme privait le corps de toute vie.

De l'autre côté, il y a d'abord l'élite chrétienne orthodoxe, héritière de la science médiévale, de la scolastique, pour qui la réunion et la séparation de l'âme et du corps rendent compte de la création et de la mort, et ensuite des esprits qui nous paraissent aujourd'hui plus rationnels, parce que leur sens critique a triomphé dans la science contemporaine.

Cette opposition n'est pas seulement celle de deux communautés de savants, elle est aussi celle de deux conceptions de la vie, liées elles-mêmes à deux attitudes existentielles. On doit se demander si nos médecins ont choisi, et alors laquelle des deux thèses. Cela n'est pas clair, et c'est pour cette raison que Garman sera condamné par les auteurs des biographies médicales de la fin du XVIII^e siècle – des hommes presque d'aujourd'hui – comme un auteur crédule, qui prête foi aux plus absurdes racontars : il hésite, en effet, et il n'ose pas prendre parti ; la croyance dans la sensibilité du cadavre a pour elle le peuple (et ce que nous appelons le folklore) mais les savants se méfient du penchant populaire à la superstition (*vulgus superstitione maxime implicatus*). Et pourtant, Garman constate qu'il y a en faveur de cette opinion beaucoup d'observations dignes de foi ; il se contente de prendre quelques précautions : racontant une histoire extraordinaire, il ajoute aussitôt un commentaire sceptique et raisonnable, mais ses réserves ne l'empêchent pas de donner tous les détails. Cette prudence était alors monnaie courante pour avancer des idées controversées en prenant le minimum de risques.

En fait, Garman se rallie à la thèse de la sensibilité du cadavre. Elle lui permet d'expliquer des phénomènes bien observés. En dehors du saignement du cadavre en présence de l'assassin, qui est suspect, il y a des cas certains, bien démontrés, de mouvements chez le cadavre. Ce

sont d'ailleurs ces mouvements qui rendent si difficile la reconnaissance de la mort, puisque le mort bouge, autrement que le vivant, mais il bouge : ses poils, ses ongles, ses dents continuent à pousser après la mort (croyance encore répandue de nos jours), la sueur continue de couler. La mort n'empêche pas l'érection du pénis, fréquente chez les pendus, d'où la croyance dans l'excitation sexuelle du pendu. On racontait au XVIII^e siècle que certains amateurs recherchaient les jouissances du début de la pendaison, quitte à reprendre leur équilibre *in extremis*, quelquefois trop tard. Quand on a dévêtu des soldats morts sur le champ de bataille, on les trouva, dit Garmann, dans l'état où ils auraient été si leur combat avait été celui de Vénus. L'érection peut d'ailleurs être obtenue chez les morts à la demande. Il suffit d'injecter une certaine liqueur dans les artères.

Les spéculations sur le cadavre rejoignent celles sur l'indivisibilité du corps. La vie appartient-elle au corps entier, ou à ses éléments qu'on pouvait alors séparer ? Il est évident que la doctrine de la sensibilité du cadavre implique celle de l'indivisibilité du corps. Garmann rapporte des cas de greffes bien connus de son temps, dont il donne les références et les dates : un gentilhomme avait perdu son nez à la guerre, on lui a greffé un autre nez ; l'opération a réussi et le nez est bien resté à sa place jusqu'au moment où, plus tard, il a commencé à pourrir. Renseignement pris, on s'est aperçu que cet accident était arrivé au moment de la mort du donneur : celui-ci a entraîné son nez séparé et lointain dans sa propre fin.

Ces phénomènes sont naturels. D'autres en revanche sont certainement miraculeux, comme les morts qui marchent ou qui embaument, signes alors certains de sainteté. D'autres sont ambigus, et on doute si on peut les imputer à la nature, à la crédulité populaire, à une fausse interprétation, ou encore au miracle ou au prodige diabolique... Par exemple certains mouvements des membres après la

mort : quand une moniale embrasse la main d'une autre moniale morte, la main de la morte répond et serre par trois fois celle de la vivante.

Douteux aussi, mais graves et dignes d'une étude approfondie, les cas de cadavres qui émettent des sons – comme ceux des porcs – du fond de leur tombeau ; quand on ouvre celui-ci, on s'aperçoit que les morts ont dévoré leur suaire ou leurs vêtements, c'est un terrible présage de peste. Garmann consacre à ces cadavres bruyants et affamés un long chapitre de son livre. Il s'agissait de phénomènes mi-naturels, mi-démoniaques. On en discute⁴³⁰ ... Nous devons retenir ici, non seulement la facilité du passage du naturel au surnaturel, la difficulté de distinguer le naturel, le préternaturel souvent diabolique et le miraculeux ou surnaturel authentique, mais surtout la vraisemblance des phénomènes eux-mêmes, si inouïs qu'ils fussent, qui prouvent l'existence d'une sensibilité quelconque chez le cadavre : on les commente, non sans réserves ni repentirs, mais finalement on les admet.

Cette sensibilité du cadavre a des conséquences pratiques non négligeables dans la vie quotidienne, et notamment elle est à l'origine de toute une pharmacopée : les cadavres fournissent la matière première de remèdes très efficaces (mais sans caractère magique). Ainsi la sueur des morts est bonne pour les hémorroïdes et les « excroissances » ; le toucher de la main du cadavre, la friction par cette main de la partie malade peuvent guérir, comme c'est arrivé à cette femme hydropique qui a fait caresser son ventre par la main d'un cadavre encore chaud (voilà pourquoi les anatomistes ont toujours leurs mains en bon état). Une série de remèdes sont destinés à guérir le membre vivant par le même membre mort, le bras par le bras, la jambe par la jambe. Le crâne desséché soulage l'épileptique (les os sont absorbés sous la forme de décoctions de leur poudre). Le *priapus* du cerf est appliqué avec de bons résultats aux hystériques, mais il a aussi un pouvoir *ad Venerem promovendam*, signe d'ailleurs d'une relation entre l'hystérie et les délires amoureux.

Ces remèdes sont déterminés par l'application au cadavre d'un principe général de sympathie et d'antipathie qui implique un résidu de vie dans les corps morts. Ce principe fait que, si on a le malheur de fabriquer un tambour avec une peau de loup et une d'agneau, celle d'agneau se rompra à la première résonance par peur du loup.

Plinie rapportait qu'un blessé guérissait en mangeant la chair de l'animal tué avec le fer qui l'avait frappé. De même une blessure par flèche sera-t-elle soignée par un pansement de cendres de flèches. Le fer qui a tué un homme possède des vertus thérapeutiques.

Les os ont aussi un pouvoir prophylactique. Il est recommandé de les porter suspendus à son cou ou cousus dans ses vêtements, non pas comme un *memento mori*, mais pour leurs vertus intrinsèques : c'est le glissement du *memento mori*, du rosaire fait de vertèbres, à l'amulette prophylactique. Les soldats qui portent sur eux le doigt d'un soldat mort s'en trouvent bien.

La terre des tombeaux, surtout des pendus (toujours la même obsession !), est aussi riche en pouvoirs thérapeutiques (sur l'homme comme sur les animaux). La proximité d'un cadavre accélère aussi la végétation d'une plante, les terres chargées d'os étant les plus fertiles : l'usage des cadavres comme engrais, que la science moderne a justifié, n'est pas séparé des autres usages médicaux. La corruption est féconde, la terre des morts, comme la mort elle-même, est source de vie : *exquisitum alimentum est*. Une idée qui deviendra commune au XVIII^e et au début du XIX^e siècle, jusqu'à la révolution pasteurienne.

La liste des propriétés bénéfiques du cadavre s'allonge jusqu'au breuvage aphrodisiaque, composé à partir des os calcinés de conjoints heureux et d'amants morts. Les vêtements des morts, même un fragment, guérissent des maux de tête, et de l'*ani procidentia* (les hémorroïdes), c'est du moins ce que croyaient les Belges.

Garman donne même une recette de l'*eau divine* (ainsi appelée à cause de ses merveilleuses vertus) d'après Th. Bartholin et Jérôme

Hirnhaim : on prend le cadavre entier (*totum cadaver*) d'un homme auparavant en bonne santé mais mort de mort violente, on le coupe en très petits morceaux, chair, os et viscères, on mélange bien le tout qu'on réduit ensuite en liquide dans l'alambic. Cette eau, entre beaucoup d'autres effets médicaux, permet d'évaluer avec certitude l'espérance de vie d'un malade gravement atteint : dans une certaine quantité de cette eau, on verse de trois à neuf gouttes du sang du malade, on agite doucement au feu ; si l'eau et le sang se mélangent bien, c'est signe de vie ; s'ils restent séparés, c'est signe de mort (à défaut de sang, on peut utiliser de l'urine, de la sueur ou d'autres sécrétions).

Ces remèdes de cadavre étaient recherchés et utilisés surtout par les patients illustres, car ils devaient être coûteux et difficiles à préparer. Charles II d'Angleterre a bu pendant sa dernière maladie une potion de quarante-deux gouttes d'extraits de crâne humain !

Il y a cependant des cas où, contrairement à ce qui vient d'être dit, le contact du mort est nuisible. Le mélange d'os dans la bière rend cruels ceux qui la boivent. Le toucher d'un cadavre peut arrêter les règles d'une femme. Un clou de cercueil planté sur un végétal le stérilise. Des plantes ont été détruites par les vapeurs des cimetières. On reconnaît là une observation qui servira plus tard d'argument à une campagne pour le déplacement des cimetières, mais les dangers sont traités ici comme un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus général : l'action du cadavre sur l'homme et sur les êtres vivants.

Les effets utiles des cadavres l'emportent sans doute sur les nuisibles. Les uns et les autres sont considérés comme naturels, la magie y intervient peu et les cas d'usage *ad veneficia magica* sont rares. On utilise cependant la main droite d'enfants prématurés, avortés, et non baptisés, ou un parchemin fait avec leur peau (rappelons la place des enfants morts dans les scènes de sorcellerie de Goya). On raconte encore qu'une chandelle de suif humain permet de retrouver des trésors cachés.

Zacchia consacre un chapitre important aux miracles, c'est-à-dire aux phénomènes surnaturels que le médecin doit authentifier (des guérisons miraculeuses, des épidémies ordonnées par Dieu, des fléaux de Dieu). Parmi les faits réputés miraculeux, il y a les corps incorruptibles (*De cadaverum incorruptibilitate*). Mais, selon l'ambiguïté habituelle de cette médecine, il existe des incorruptibilités naturelles et d'autres miraculeuses. De là tout un traité de la corruption des corps où nous voyons combien le sujet a d'importance pour l'auteur : une importance pratique dans les procès criminels et en hygiène publique : une importance scientifique, car la résistance du corps à la corruption implique un reste de vie et de sensibilité ; une importance sentimentale enfin, et presque sensuelle, car le cadavre lui-même intéresse et émeut, on ne finit pas d'en parler.

Parmi les cas d'incorruptibilité normale, il y a ceux qui sont dus à l'art : l'éviscération avec ou sans embaumement, c'est-à-dire introduction d'aromates : elle est efficace. Il y a aussi des cas prodigieux comme celui rapporté par Karman, que l'on sait favorable à la « sensibilité » du cadavre, d'un pendu resté deux ans accroché sans pourrir. Et puis il y a une série de cas où la conservation a été naturelle, sans intervention de l'art, expliquée par plusieurs facteurs : le genre de maladie, la saison, l'âge du défunt. L'incorruptibilité peut d'ailleurs s'accompagner de phénomènes cités plus haut parmi les mouvements du cadavre : il arrive qu'ils saignent, qu'ils transpirent.

Le facteur qui retient le plus l'attention est le lieu de l'inhumation. Il y a des terres qui consomment et d'autres qui conservent. Des minéraux aussi : les cercueils de plomb conservent, c'est pourquoi les grands de la terre les ont préférés à d'autres matériaux.

La profondeur de l'enfouissement joue aussi. Profondément enfouis, les corps deviennent *arida et sicca* et ils sont conservés comme « des viandes fumées ». On dit aussi que les corps exposés aux rayons de la

lune sont vite corrompus, c'est du moins ce que Galien dit et que Zacchia rapporte sans rien en croire.

Des cimetières étaient réputés pour la rapidité de la consommation.

comme le « mange-chair » des Innocents où, dit-on, un corps au bout de vingt-quatre heures était réduit à ses os. En revanche, d'autres cimetières conservaient les corps et les transformaient en momies. Zacchia cite le cas d'une église de Toulouse – les Cordeliers –, d'un *campum sanctum* à Rome – l'église des Capucins de l'Immaculée Conception, près de la piazza Barberini. Au début du XIX^e siècle, selon Emily Brontë, dans le petit cimetière de *Wuthering Heights*, « l'humidité de la tourbe était réputée avoir les mêmes effets que l'embaumement sur les quelques corps enterrés là ⁴³¹ ». C'est une terre de cette sorte qui a permis la conservation d'une *Mummia Danica*, observée par Thomas Bartholin : au bout de cinquante ans la chair était toujours ferme, la peau sèche, la barbe rousse, les cheveux rares persistaient. Le peuple, fasciné par ces cas de conservation, expliquait cette incorruptibilité soit parce que de son vivant la *Mummia Danica* avait été exécutée par commandement royal, soit parce qu'elle avait vécu en mauvais termes avec son conjoint ; en tous les cas, la momie était maudite. La conservation apparaît ici comme une punition. En général, la consommation était plutôt recherchée comme un bienfait : des testateurs du XV^e siècle qui ne pouvaient être enterrés aux Innocents demandaient qu'un peu de terre de ce cimetière fût mise dans leur tombe. On était assuré de vite disparaître aux Innocents. Succès de l'idée de néant, de mépris du corps que nous avons analysée à propos des vanités dans les deux précédents chapitres.

Zacchia cite le cas d'une main trouvée intacte dans un tombeau où le reste du corps avait disparu. La rumeur voulait qu'elle ait frappé un père ou une mère. C'est pourquoi elle restait comme un signe d'infamie. Mais « ces raisons sont surnaturelles », pense Zacchia, comme l'histoire de

Bède selon laquelle les enfants nés certains jours de la fin janvier échappaient à la corruption.

Telles sont, rapidement esquissées, car la littérature est énorme et bavarde, les idées des médecins de la fin du xvii^e siècle, d'après Zacchia et Garmann, sur les phénomènes cadavériques. Elles reconnaissaient au mort une sorte de personnalité, elles suggéraient qu'il avait encore de l'être et le manifestait à l'occasion.

Au xix^e siècle, la médecine abandonnera cette croyance et se ralliera à la thèse selon laquelle la mort n'existe pas en soi, est séparation de l'âme et du corps, déformation et non-vie. La mort est devenue seulement négativité. Elle n'aura plus alors de sens en dehors de la maladie caractérisée, nommée et cataloguée dont elle est la dernière étape. Toutefois, il reste encore quelque chose de l'ancienne médecine dans un article de la *Revue française de médecine militaire* de 1860 consacré à l'expression du visage des soldats tués sur le champ de bataille : une très sérieuse étude physionomique des cadavres.

Ouverture et embaumement

Ainsi les médecins relaient-ils les hommes d'Église ou rivalisent-ils avec eux pour traduire l'inexprimé, pour révéler les mouvements secrets de la sensibilité. Leurs idées circulent dans l'air du temps, bien au-delà de leurs cercles savants. La connaissance du corps s'étend à un vaste public de *litterati*.

Pour parvenir à cette connaissance, on recourut à la dissection, usage déjà ancien dans les facultés de médecine, non seulement dans un but d'observation scientifique mais aussi pour des raisons pratiques telles que la conservation des corps par des artisans qui n'étaient pas médecins.

Dès le ^{xiv}^e siècle, le corps de certains grands personnages fut traité afin de permettre son transport en un lieu éloigné d'inhumation, ou encore divisé et disséminé à destination de plusieurs tombeaux. On commençait par un dépeçage à la manière d'un gros gibier, puis on ébouillantait les restes afin d'en détacher les chairs et d'en extraire la partie noble, les os desséchés.

Ces techniques ne répondaient pas à une volonté de conservation totale, mais de réduction. Elles avouaient un curieux mélange de respect à l'égard du corps ainsi concentré et d'indifférence à son intégrité.

A partir du ^{xv}^e siècle, elles furent remplacées par l'embaumement dans un but de conservation. Celui-ci s'est répandu en même temps que les pompes des obsèques royales, grandes cérémonies d'exaltation du sentiment monarchique et de la fidélité dynastique. Le roi ne meurt pas. Tout de suite après son dernier soupir, il était exposé comme un vivant, dans une chambre où un banquet était préparé, avec tous les attributs de son pouvoir de vivant. La conservation de l'apparence de la vie était nécessaire à la vraisemblance de cette fiction, comme l'arrêt de la décomposition était physiquement imposé par la longueur des cérémonies. Le corps ainsi préservé a joué le rôle ensuite repris par la « représentation » de cire et de bois⁴³².

L'embaumement des rois a été imité par les princes du sang et par la grande noblesse. L. Stone a constaté combien il était général dans l'aristocratie anglaise de la fin du ^{xvi}^e siècle et du début du ^{xvii}^e⁴³³. Il l'explique par la solennité et la complication des funérailles, par les nombreuses démarches à faire, et le long temps qui séparait le moment de la mort de celui de l'enterrement.

Or L. Stone observe dans la seconde moitié du ^{xvii}^e siècle une diminution des « ouvertures » en relation avec des funérailles plus rapides et plus simples. Cette constatation ne nous surprendra pas. Elle correspond à l'évolution générale vers la simplicité, sinon la nudité, que nous avons analysée au chapitre précédent. L'exemple donné par

L. Stone souligne la corrélation entre le refus d'ouverture et la rapidité : une femme, dans son testament, demande qu'on ne l'ouvre pas et qu'après sa mort on la mette « sur la paille et dans le plomb *avant qu'elle soit froide*⁴³³ ».

Dans la noblesse française du xvii^e siècle, il est certain que l'embaumement était aussi pratiqué comme une tradition établie. Si on y fait peu d'allusions dans les testaments parisiens, c'est que les testateurs le tenaient pour une pratique de routine qui allait de soi. Il était sous-entendu chaque fois qu'il y avait « tombeau de cœur », et par conséquent éviscération. Il était parfois explicitement mentionné dans les cas où le testateur imposait un transport et un séjour prolongé avant l'inhumation. Ainsi ce testament olographe de 1652⁴³⁴ : « Je veux et ordonne que vingt-quatre heures après mon décès mon corps soit ouvert, embaumé et mis dans un cercueil de plomb pour estre porté en cas que je meurs en ceste ville au couvent des R. P. Jacobins (...) et là mis en dépôt où est déjà le cœur de ma chère et bien aymée jadis épouse [qui avait été embaumée], pour y être conservés l'un et l'autre quinze jours ou trois semaines et moins se faire se peult, et delà porter ensemble en mon église de Courson. Ils y seront mis aussy l'un et l'autre dans la cave de ma chapelle. »

On remarquera ici une différence avec le testament anglais cité par L. Stone. Le testateur français ne demande pas qu'on le mette dans le plomb avant d'être froid, mais au contraire après vingt-quatre heures, et la différence est pleine de sens : nous voyons apparaître ici la crainte d'être enterré vivant, crainte qui va devenir obsédante et qui est toujours liée, désormais, aux décisions concernant l'ouverture du corps. Quand on précise au xviii^e siècle qu'il y aura ouverture, si on n'allègue pas quelque autre raison, la décision paraît inspirée par la peur d'être enterré vivant, l'ouverture devenant un moyen comme un autre de vérification de la mort : l'abbé Prévost, laissé pour mort, n'a-t-il pas retrouvé la vie sous le scalpel de l'anatomiste ?

La comtesse de Sauvigny dans son testament de 1771 : « Je veux être ouverte [première précaution] 48 heures après mon décès [deuxième précaution] et que l'on me laisse pendant ce temps dans mon lit [troisième précaution]⁴³⁵. »

Chaptal raconte comment il fut dégoûté de la médecine :

« Un jour Fressine vint m'annoncer (à Montpellier) qu'il venait de faire porter un cadavre dans son amphithéâtre particulier. Nous nous y rendîmes de suite ; je trouvais le cadavre d'un homme mort (...) depuis 4 à 5 heures. Je me mis en devoir de le disséquer, mais au premier coup de scalpel sur les cartilages qui tiennent les côtes au sternum, le cadavre porta la main droite sur le cœur et agita faiblement la tête ; le scalpel me tomba des mains, je m'enfuis de frayeur⁴³⁶. »

Pourtant, la plupart des allusions à l'ouverture sont négatives : il n'était pas plaisant de se réveiller sous le couteau de l'anatomiste et il y avait d'autres moyens de vérifier la mort. Dans ces cas, on parle d'ouverture pour l'interdire : on craint d'être ouvert vivant. Ainsi, en 1669, un testateur spécifie : « Je déclare mon intention estre que mon corps soit gardé le plus que faire se pourra avant qu'il soit inhumé sans néanmoins qu'il en soit fait ouverture pour l'embaumer. » De son côté, Élisabeth d'Orléans, fille de Gaston, princesse du sang, destinée certainement par son rang à être embaumée, exige que son enterrement soit très simple : « Je deffend que l'on m'ouvre et je veux que l'on ne m'ensevelisse qu'au bout de 24 heures... », interdiction associée à un délai de sécurité, et à des épreuves pour s'assurer de la mort⁴³⁷.

Françoise Amat, marquise de S. (1690) : « Je veux et recommande que l'on ne m'ouvre point et que l'on me laisse deux fois vinte quatre heures dans le même lit⁴³⁷. »

Mais, outre ces raisons, intervient un souci que je crois nouveau de l'intégrité du corps. Dans le testament qu'il rédige en 1597, deux ans avant sa mort à Madrid, le duc de Terranova a choisi d'être enterré en Sicile qu'il avait cependant quittée depuis vingt ans, « dans l'église de

San Domenico de Castelaetrana [couvent fondé par ses ancêtres en 1440, avec une chapelle funéraire familiale], dans le tombeau devant l'autel où est enterrée la duchesse, mon épouse bien-aimée⁴³⁸ ». Malgré le long transport, il ordonne expressément que son corps « ne soit pas ouvert pour y mettre des aromates ni rien d'autre, mais soit laissé tel quel et enseveli ainsi ». Un ou deux siècles auparavant, quelles manipulations et préparations le noble corps aurait-il dû subir avant que ses os parvinssent au sanctuaire sicilien ! Nous devinons ici l'idée, déjà rencontrée chez les médecins, du cadavre total, possesseur d'une unité et d'un être.

Une troisième raison est invoquée dès la fin du xvii^e siècle pour justifier l'ouverture, ou le refus de l'ouverture. Le but de l'ouverture est alors moins la conservation que la connaissance scientifique, et aussi, en deçà, une inquiétude et une curiosité existentielles.

Dans son testament de 1754, le duc de Saint-Simon s'explique sans détours. Après avoir pris les précautions d'usage pour éviter une fausse mort, « je veux que mon corps (...) au bout de ce temps [trente heures sans y toucher] soit ouvert en deux endroits [dissection partielle], scavoir au haut du nez et à la gorge, au bout de la poitrine, pour reconnaître à l'utilité publique les causes de cet enchiffrement qui m'a esté une vraie maladie et de ces étouffements étranges dont je me suis toujours senti ». Son corps devait ensuite être transporté dans son église de campagne : il y a beaucoup de chances qu'il fût éviscéré et embaumé, mais on n'en parle pas⁴³⁹.

Il se pourrait bien que l'ouverture pour des raisons pseudo-scientifiques l'ait emporté au début du xviii^e siècle. Thomas Green, dans *The Art of embalming*⁴⁴⁰, paru en 1705, déplore qu'« aujourd'hui les préparations anatomiques soient le principal usage de cet art [de l'anatomie]. Et pourtant je décrirai un autre usage plus ancien et plus général qui est la préservation intégrale du corps humain (...). usage qui serait tombé (injustement) en désuétude et ne serait plus considéré que

comme cause de frais et d'ennuis inutiles ». La publication de ce livre tendrait à prouver que la préservation du corps mort intéresse à nouveau, quoiqu'il y ait aussi d'autres moyens que l'embaumement de l'obtenir : le choix d'un lieu de sépulture où la terre a la propriété de momifier. Nous y viendrons tout à l'heure. Restons pour le moment dans le domaine de la « préparation anatomique » et de la curiosité scientifique.

Certains testateurs refusent l'ouverture malgré les arguments scientifiques qui sont invoqués autour d'eux. Voici un testament de 1712 : « Premièrement [juste après la profession de foi et la recommandation de l'âme, parmi les vœux les plus importants], pour quelque raison que ce puit être, je deffend qu'il soit fait aucune ouverture de mon corps, persuadé que l'on n'en peut tirer aucune indication pour l'utilité et la conservation de mes chers enfants que j'ayme assez pour leur sacrifier mes répugnances si je croyais que cela leur fut bon en la moindre chose⁴⁴¹. »

On retrouve les mêmes arguments dans le testament de Jean Molé, conseiller au Parlement de Paris, 1723 : « Je souhaite et je veux qu'il ne soit pas fait ouverture de mon corps pour quelque cause et occasion que ce soit, mesme dans la veue de prévenir pour d'autres quelques accidents temporels⁴⁴¹. »

L'anatomie pour tous

Il se pouvait bien que, faute de disposition contraire, le chirurgien de la famille pratiquât une discrète ouverture dans un cabinet particulier d'anatomie. En effet, l'anatomie n'était pas utile aux seuls médecins et chirurgiens. Elle était aussi importante pour le philosophe, comme nous le dit l'auteur de l'article « Anatomie » de l'*Encyclopédie* : « La connaissance de soi-même suppose la connaissance de son corps, et la

connaissance du corps suppose celle d'un enchaînement si prodigieux de causes et d'effets qu'aucune ne mène plus directement à la notion d'une intelligence toute sage et toute-puissante ; elle est pour ainsi dire le fondement de la théologie naturelle. » Importante aussi pour les magistrats qui, autrement, sont « obligés de s'en tenir aveuglément aux rapports des médecins et chirurgiens », des experts. Nécessaire aussi aux peintres et sculpteurs, cela va de soi, mais enfin, utile à *tout homme*, l'anatomie fait partie du bagage indispensable à l'homme cultivé. « Chacun a intérêt à connaître son corps. » C'est un chemin vers la connaissance de Dieu, le Dieu du XVIII^e siècle : « Il n'y a personne que la structure, la figure [des parties du corps] ne puissent confirmer dans la croyance d'un Être tout-puissant. A ce motif si important, il se joint un intérêt qui n'est pas à négliger, celui d'être éclairé sur les moyens de se bien porter, de prolonger sa vie, expliquer plus nettement les lieux, les symptômes de sa maladie [« l'enchiffrement » du duc de Saint-Simon] quand on se porte mal, de discerner les charlatans, de juger du moins en général des remèdes ordonnés... *La connaissance de l'anatomie importe à tout homme*¹. »

Dans *le Journal d'un bourgeois de Paris pendant la Révolution*, Célestin Guittard de Floriban⁴⁴² observe chaque jour le fonctionnement de son corps et en prend note avec soin.

Aussi a-t-on intérêt à être bien instruit de l'anatomie. Il faudrait alors qu'elle soit enseignée de manière très accessible, « qu'il y eût dans les différents hôpitaux des disséqueurs assez instruits pour bien préparer toutes les parties ensemble et séparément sur différents cadavres, et qu'il fût permis à tous ceux qui sont obligés par état ou que la curiosité porterait à s'instruire, d'aller dans ces endroits (...). C'en serait même assez pour ceux qui ne cherchent point à approfondir et je crois qu'ils pourraient se dispenser de travailler eux-mêmes à ces dissections⁴⁴³ ».

L'usage de la chose a permis au mot d'entrer très tôt dans la langue familière. D'après le dictionnaire de Furetière, « on dit proverbialement

qu'une personne est devenue une vraie anatomie lorsqu'elle est devenue si maigre par une longue maladie qu'on la prendrait pour un squelette ».

La poésie baroque l'employait, Agrippa d'Aubigné :

Je mire en adorant dans une anathomye
Le portrait de Diane entre les os.

Ou encore Chassignet :

Je présente icy comme une anatomie
Le cœur sans battement, la bouche sans souris,
La teste sans cheveux, les os allangouris⁴⁴⁴.

Un prétendant un peu sot, mais qui se conformait à des usages, usages que Molière et quelques autres commençaient à trouver ridicules, Thomas Diafoirus, offre à sa fiancée Angélique un dessin d'anatomie et il l'invite à une séance de dissection. La leçon d'anatomie, si souvent reproduite dans la gravure et la peinture du XVII^e siècle, était, comme les soutenances de thèses et le théâtre des collèges, une grande cérémonie sociale où toute la ville se retrouvait, avec masques, rafraîchissements et divertissements.

D'autre part, les recueils de planches anatomiques, loin d'être des ouvrages techniques réservés aux seuls spécialistes, faisaient partie des beaux livres recherchés par les bibliophiles. Comme l'a fait remarquer A. Chastel⁴⁴⁵, « ces planches s'inspirent souvent dans leur disposition de tableaux ou de sculptures célèbres : les squelettes et les écorchés adoptent des poses de figures de Raphaël ou de Michel-Ange ou d'antiques ». Ils sont aussi des vanités, du même type que celles que nous avons analysées au chapitre précédent, des sermons sur la mort, des méditations sur le néant, la fuite du temps : « Ils se présentent dans un climat moralisant, avec des inscriptions explicites (...), par exemple (...)

le squelette en méditation devant le crâne d'un congénère (...), le squelette fossoyeur appuyé sur sa pelle. » Enfin la leçon d'anatomie sert de prétexte à un portrait de groupe, à la place de la scène religieuse où apparaissaient les donateurs, un signe de plus de la substitution des choses du corps à celles de l'âme. « Le portrait de groupe est parfaitement unifié par l'entourage et, pouvons-nous ajouter, par la vigueur du sentiment qui semble jeter les assistants dans une méditation sur l'étrangeté de l'organisme et le mystère de la vie » (A. Chastel).

Au XVIII^e siècle, on se plaignait que les jeunes chirurgiens ne parvinssent pas à trouver assez de corps, à cause de la concurrence des dissections *particulières*, c'est-à-dire faites en dehors de l'enseignement médical, que celui-ci fût donné dans les amphithéâtres publics des universités ou dans des amphithéâtres privés, alors nombreux.

Les dissections particulières, les enlèvements de cadavres

La dissection était devenue un art à la mode ; un homme riche, curieux de choses de la nature, pouvait avoir dans sa maison son cabinet privé d'anatomie comme son laboratoire de chimie. Mais ce cabinet, il fallait l'approvisionner ! C'est ce qu'explique cette phrase de l'*Encyclopédie*, à l'article « Cadavre » : « Chaque famille veut qu'un mort jouisse pour ainsi dire de ses obsèques et ne souffre point, ou souffre très rarement, qu'il soit sacrifié à l'instruction publique ; *tout au plus permet-elle en certains cas qu'il le soit à son instruction ou plutôt à sa curiosité particulière.* » C'est le sens de certaines clauses testamentaires.

Nous avons quelque idée de ces dissections particulières grâce à un roman fort chaste du marquis de Sade, *la Marquise de Gange* (1813). Le thème était emprunté à un fait divers célèbre. La marquise de Gange a

été enlevée par des amis de son mari, et elle est retenue prisonnière dans une salle d'un « antique château ». Nous voici dans le roman noir avec donjon, oubliettes, caveaux, tombeaux. « Cruellement agitée, elle parcourait cette grande salle (...) lorsqu'elle crut apercevoir une petite porte entrouverte. Il était encore nuit [juste « quelques faibles rayons d'une lune pâle »]. Elle vole à cette porte (...). Une lampe prête à s'éteindre lui laisse entrevoir le cabinet que ferme la porte qu'elle vient de découvrir ; elle entre... Mais quel affreux objet s'offre à ses regards ! Elle voit sur une table un cadavre entrouvert, presque entièrement déchiré, sur lequel vient de travailler le chirurgien du château, *dont ce local est le laboratoire* » et qu'il a quitté pour aller se coucher, remettant au lendemain la suite de la dissection⁴⁴⁶.

C'est un cabinet d'anatomie, comme un amateur éclairé et riche pouvait en avoir. L'usage remontait au xvi^e siècle, en Italie au moins, comme le laisse entendre ce texte de 1550⁴⁴⁷ qui fait dire à la Mort : « J'ai été plusieurs fois tentée (...) d'entrer dans la chambre de ces gens qui pratiquent l'anatomie (*notomia*) du corps mort et attachent ensemble le reste des os [un beau squelette] pour orner leur appartement, de me revêtir de ces os, de les réveiller au milieu de la nuit et de les épouvanter afin qu'ils perdent à jamais l'habitude de transporter dans leur maison les dépouilles des cimetières, ces trophées de mes victoires. » Nous passons, dans ce texte, du triomphe de la mort au cabinet d'anatomie.

Nous pouvons nous imaginer l'un de ces cabinets par ce qui en subsiste de la Naples du xviii^e siècle, celui du palais du prince Raimondo di Sangro (1710-1771). D'après son épitaphe, il s'était illustré dans toutes ses entreprises, en particulier la science militaire, la discipline de l'infanterie, la mathématique, la médecine et ce que nous pourrions appeler la biologie, mais une biologie mystérieuse et excitante : *in perscrutandis reconditis naturae arcanis* (toujours cette notion de secret qu'il faut vaincre, comme si cette nature se défendait et pouvait se défendre). Le cabinet communiquait avec la chapelle, et c'est dans la

sacristie de la chapelle où sont les tombeaux de la famille et quelques œuvres d'art, d'ailleurs étranges et « morbides », que sont aujourd'hui conservés quelques hommes en veines ou en muscles, ou écorchés, vestiges du célèbre cabinet. Nul doute qu'on y « ouvrait », et que des cadavres « déchirés » y traînaient comme dans le château où M^{me} de Gange était enfermée.

Ces laboratoires de la mort frappaient l'imagination. S'ils paraissaient mystérieux et troublants, ce n'était pas à cause de la rareté des expériences, car on disséquait beaucoup (un médecin d'Aix, devenu plus tard médecin de Louis XVI, se vantait d'avoir ouvert 1 200 cadavres), mais plutôt à cause du vertige qui saisissait l'homme devant les sources de la vie.

Le marquis de Sade a imaginé le décor d'un cabinet d'anatomie pour la fantastique galerie du grand-duc de Toscane : « Une idée bizarre est exécutée dans cette salle. On y voit un sépulcre rempli de cadavres sur lesquels peuvent s'observer tous les différents degrés de la dissolution depuis l'instant de la mort jusqu'à la destruction totale de l'individu. Cette sobre exécution est de cire colorée si naturellement que la nature ne saurait être plus expressive ni plus vraie⁴⁴⁸. » Il existe de telles maquettes de cire pour représenter les pestiférés. Les écorchés remplacent, au XVIII^e siècle, les transis des XV^e-XVI^e siècles, disparus au XVII^e. Toutefois, ils ont pris un autre sens. Ils sont de moins en moins *memento mori*, et de plus en plus interrogations confuses et inquiètes sur la nature de la vie (par exemple l'écorché qui se dresse sur la façade du Duomo de Milan).

Il fallait beaucoup de cadavres pour répondre à la demande suscitée par une telle « passion de l'anatomie » – le mot est de Sébastien Mercier. On se les disputait. Aussi la littérature est-elle pleine d'histoires de vols de cadavres dans les cimetières. On se plaisait à les raconter pour des raisons que les nécessités économiques du marché ne suffisent pas à expliquer. Elles remuaient.

Mais tout n'était pas imagination dans ces récits. Les enquêtes de la fin du XVIII^e siècle de Joly de Fleury parlent très sérieusement de cas réels de vols de cadavres : il faut surveiller les cimetières « pour obvier à l'abus de la vente des cadavres⁴⁴⁹ ». Les saints principes « réclament aussi la protection de l'autorité de votre ministère pour arrêter un vol aussi scandaleux qu'affligeant pour les âmes sensibles. Pendant le courant de cet hiver [1785-86] il a été fait dans ce cimetière dont les suppliants demandent avec insistance la suppression [cimetière Saint-Jean], divers enlèvements de plusieurs corps à la fois pour être livrés à la dissection des élèves de la chirurgie de cette capitale. Tout le quartier s'est récrié sur cet attentat qui soulève l'humanité et blesse la religion. On en a porté plainte à la fabrique de S. Eustache qui a répondu que cela ne la regardait pas [réponse bien froide], mais bien le ministère public. Les jardiniers qui cultivent les terrains voisins de ce cimetière [ouvert parce que les murs s'étaient en partie écroulés] se sont transportés chez le commissaire pour le prévenir de ces vols et du dommage qu'ils en éprouvaient dans leurs cultures. Ces enlèvements n'ont point discontinué. La nuit du jeudi 12 au vendredi 13 janvier 1786, il s'en est fait sur la fosse actuelle de 7 grands corps et de 3 enfants, tirés et portés par 6 hommes en deux endroits sur ces mêmes marais. »

Sébastien Mercier décrit ces enlèvements : « Ils [les jeunes chirurgiens] se mettront quatre, prendront un fiacre, escaladeront un cimetière. L'un combat le chien qui garde les morts, l'autre avec une échelle descend dans la fosse, le troisième est à cheval sur le mur, jette le cadavre, le quatrième le ramasse et le met dans le fiacre. » Le cadavre est transporté dans un grenier. « Là il est disséqué par des mains d'apprentis. Et pour cacher les dépouilles à l'œil des voisins, les jeunes anatomistes brûlent les ossements. Ils se chauffent l'hiver avec la graisse des morts⁴⁵⁰. »

Cela se passait aussi à Londres. En 1793, un jeune émigré français, René de Chateaubriand, vivait dans un *garret* dont la lucarne donnait sur

un cimetière. « Chaque nuit, la crécelle du *watchman* m'annonçait que l'on venait de voler des cadavres⁴⁵¹. »

L'opinion s'émouvait parfois à la suite de découvertes qui lui paraissaient sinistres. En 1734, Barbier⁴⁵² : « On a mis ces jours-ci à la morgue du Châtelet 15 à 16 petits enfants morts... ce spectacle a attiré un grand concours de monde et a effrayé le peuple (...). Comment aurait-on trouvé tous ces enfants ensemble et dans le même moment ? (...) On dit que c'est le médecin qui a le Jardin royal qui avait rassemblé tous ces enfants morts chez le chirurgien [un méderin ne dissèque pas lui-même] pour faire des anatomies. Les voisins ayant su cela ont porté plainte. Le commissaire a enlevé les enfants et la chose a été éclaircie par le médecin. »

Le rapprochement d'Éros et de Thanatos à l'âge baroque

Le succès quasi mondain de l'anatomie ne s'explique pas seulement par la curiosité scientifique. Nous le devinons bien, il répond à un attrait pour des choses mal définies, à la limite de la vie et de la mort, de la sexualité et de la souffrance, toujours suspectes aux morales claires des XIX^e et XX^e siècles qui les ont placées dans une nouvelle catégorie, celle du trouble et du morbide. Cette catégorie, née au XIX^e siècle d'un rapprochement entre Éros et Thanatos, avait commencé à la fin du XV^e ou au début du XVI^e siècle, et s'était enrichie pendant la première moitié du XVII^e siècle. Nous quittons alors le monde des faits réels, comme l'étaient les dissections dans les cabinets d'anatomie, pour entrer dans le monde touffu et secret de l'imaginaire.

Si les danses macabres des XIV^e-XV^e siècles étaient chastes, celles qui ont été créées au XVI^e siècle sont à la fois violentes et érotiques : le

cavalier de l'Apocalypse de Dürer est monté sur une bête étique qui n'a plus que la peau, mais cette maigreur fait ressortir la puissance des organes génitaux par un contraste certainement voulu. Chez Nicolas Manuel, la mort ne se contente pas de désigner une femme, sa victime, en s'approchant d'elle et en l'entraînant par sa seule volonté, elle la viole et plonge sa main dans le sexe. Elle n'est plus l'instrument de la nécessité, elle est animée d'un désir de jouissance, elle est à la fois mort et volupté.

Une autre série d'images est celle du jardin des supplices. L'érotisme n'y apparaît pas de manière aussi flagrante. L'inspiration est innocente et spirituelle, mais la réalisation, le style, les gestes trahissent les émotions inavouées, provoquées par le mélange de l'amour et de la mort, de la souffrance et du plaisir, ce qu'on appellera le sadisme. Du ^{xvi}^e au ^{xix}^e siècle, on observe une remontée du sadisme, inconscient aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, avoué et délibéré aux ^{xviii}^e et ^{xix}^e siècles.

Il est intéressant de voir comment les thèmes changent au ^{xvi}^e siècle et se chargent alors d'une sensualité auparavant inconnue. Comparons le même thème, le martyr de saint Érasme, aux ^{xv}^e et ^{xvii}^e siècles.

Dans la peinture flamande, qui a la tranquillité de la miniature (Thierry Bouts), un bourreau consciencieux enroule autour d'un treuil les intestins de saint Érasme devant l'empereur et sa cour. Tout est paisible ; chacun fait son travail sans hâte ni violence, sans passion, avec une sorte d'indifférence. Le saint lui-même assiste à son supplice comme un étranger, comme le mourant du premier *ars moriendi* assistait à sa propre mort. Rien ne vient troubler la tranquillité de la scène⁴⁵³.

Dans la toile d'Oragio Fidani (Pitti, Florence) qui traite le même sujet au ^{xvii}^e siècle, le saint est étendu perpendiculairement au plan du tableau. Il est donc vu en perspective, comme souvent le cadavre de la leçon d'anatomie ou le corps du Christ descendu de la croix. Il y a une relation entre la profondeur de la perspective et la violence de la scène. Un bourreau ouvre le bas-ventre du martyr et lui enlève les viscères : ce

n'est pas l'enroulement facile de Th. Bouts, c'est un début de dissection sur un corps vivant. Les bourreaux sont de grands gaillards nus aux muscles puissants, aux reins cambrés par l'effort. Ce sont les mêmes personnages, la même scène, mais une autre sensibilité, où l'excitation représentée et provoquée n'est pas toujours de nature religieuse et n'invite pas seulement à la dévotion.

Une autre comparaison, littéraire celle-ci, nous est proposée par J. Rousset. Il s'agit de deux descriptions d'une même scène, le supplice des Macchabées – l'une encore prébaroque, l'autre baroque.

Voici comment J. Rousset les commente. La première est un meurtre dans la tragédie de Garnier, *les Juives*⁴⁵⁴. « Chez Garnier, le meurtre est raconté en quelques vers lisses et contenus :

Cette parole à peine il avait achevée
Que la teste lui est de son col enlevée
Le sang tiède jaillit qui la place tacha
Et le tronc immobile à terre trébucha.

C'est calme et linéaire comme un martyre de l'Angelico. » A partir des mêmes données, Virey de Gravier va bâtir toute une pièce de torture...

Il faut que sur la roue à cette heure on l'estende,
(...) et qu'à ses pieds on pende
Deux fers qui soient fort gros (...)
En lui tirant ainsi les entrailles par force (...)
Qu'on lui coupe la langue avecque un couteau
Et qu'on l'écorche après, tout ainsi comme un veau.

Une peinture de Menescordi (1751-1776) représente sur les murs d'une chapelle de confrérie, la Scuola Grande dei Carmini, à Venise, le

même martyr des Macchabées. Scènes de tortures : l'un des Macchabées est scalpé, sa chevelure est arrachée par la traction d'un treuil, tandis qu'un bourreau s'apprête à terminer l'opération au scalpel. Un autre observe avec l'attention précise d'un technicien le corps qu'il va écorcher.

L'écorchage, technique d'anatomiste, est le supplice populaire du ^{xvii}^e siècle, non seulement celui de saint Barthélemy, patron des cordonniers à cause justement de la peau qui lui fut ôtée, mais aussi celui de son homologue païen Marsyas écorché par Apollon ou encore le supplice du Juge prévaricateur, sujet emprunté à Hérodote et peint par Gérard David.

D'un supplice à l'autre, c'est tout le martyrologue qu'on est invité à parcourir, tel qu'il est représenté à force de cris et de gestes sur les murs baroques, ou décrit dans les vies de saints. C'est par exemple saint Laurent sur son gril, dont J. Rousset commente le récit d'après une *Flos sanctorum*, publiée en Espagne en 1603 : « Les bourreaux s'affairent à préparer le gril, allument le feu, arrachent les vêtements du saint, dénudent un corps écorché [aussi !] et le jettent sur le feu ardent. Le tyran, les yeux injectés de sang, le visage grimaçant, l'écume aux lèvres, hurle de joie sadique. Les valets attisent la flamme⁴⁵⁵. »

Sainte Agathe, par exemple celle de Cavallino (1622-1654), est plongée dans une extase amoureuse et mystique à la fois. Elle est à demi évanouie de plaisir et elle couvre de ses deux mains une poitrine saignante d'où les deux seins ont été arrachés : des seins ronds et pleins qui sont présentés sur un plat. Ou encore saint Sébastien, protecteur de la peste, et type de la beauté masculine : du ^{xvii}^e jusqu'au ^{xix}^e siècle de Delacroix, sa beauté et ses souffrances suscitent l'émotion des saintes femmes dont les mains tendres détachent les flèches du corps suave avec des gestes comme des caresses.

R. Gadenne a attiré notre attention sur l'œuvre du bon évêque Camus. L'un des titres est suggestif : « les Spectacles d'horreurs⁴⁵⁶ ».

C'est, en 1630, un recueil de récits noirs qui, à la perversité près, annoncent ceux de la fin du XVIII^e siècle. Les supplices y sont nombreux : « Ces deux desesperez pendus par les pieds selon l'ordonnance de la justice servirent assez longtemps d'exemples d'horreur à ceux qui les considéraient et à la fin [quand ils furent pourris] n'eurent plus d'autre sépulture que celle des asnes. » Un des récits est intitulé : « Les morts entassés ». R. Gadenne a fait le recensement des morts chez Camus : 38 par assassinat, 33 par supplice, 9 par suicide, 24 par accident, 19 pour causes diverses (8 de peur, 6 de douleur, 1 de faim, 4 abattus par des animaux). Trois seulement sont morts de mort naturelle⁴⁵⁶.

On retrouve chez Camus des histoires dignes des racontars rapportés par Garmann et des *Miracles des morts*, comme celle des trois têtes de veau vendues par un boucher à un assassin, qui se transformèrent alors en têtes d'hommes pour accuser le meurtrier, et qui ne retrouvèrent leur forme originelle que quand justice fut faite et le criminel pendu.

Cet enchaînement de catastrophes et de drames a suggéré à R. Gadenne qu'il « justifie qu'on le tienne [Camus] pour le précurseur d'un Prévost ou d'un Sade ».

La mort n'est plus un événement paisible : nous l'avons vu, trois seulement de toutes les morts de Camus sont naturelles. Elle n'est pas non plus un moment de concentration morale et psychologique comme celle de l'*ars moriendi*. Elle n'est pas séparable de la violence et de la souffrance. Elle n'est plus *finis vitae*, mais « arrachement à la vie, long cri haletant, agonie déchiquetée en multiples fragments⁴⁵⁷ » (J. Rousset).

Ces violences excitent les spectateurs et remuent des forces élémentaires dont la nature sexuelle paraît aujourd'hui évidente.

Longtemps les historiens, sauf Mario Praz et André Chastel, ont refusé de voir ce qui crevait pourtant les yeux de Paulina, l'héroïne de P.-J. Jouve en 1880, et c'est elle qui fournira le meilleur commentaire des supplices baroques : « Paulina, jeune fille, aimait surtout dans les églises les supplices des saints. Elle allait à l'église pour les regarder

souffrir. Elle voyait des martyrs (...). Dans mainte autre petite église [italienne] cachée parmi les quartiers populeux, ce n'étaient que bruits de sanglots, égouttements de sang, agonie et béatitude enfin sur le visage du saint. Paulina ne savait pas ce qu'était la peinture et elle ne lisait jamais de poésie, mais elle adorait une image qu'elle avait : l'extase de sainte Catherine de Sienne peinte par le Sodoma, d'un amour trouble, immense et absolument intérieur à elle-même. Sainte Catherine à genoux s'affaisse. Sa main est blessée par le stigmat. Sa main pend, elle repose chastement dans le creux des cuisses. Comme elle est femme, la pure image, la religieuse, ces larges hanches, cette douce poitrine sous le voile et ces épaules... Le creux des cuisses signifie l'amour... C'est une idée de Satan. »

La sainte Catherine du Sodoma rappelle les saintes femmes pâmées du Bernin à Rome, la célèbre sainte Thérèse de l'église Notre-Dame de la Victoire, ou la Sainte Ludovica Albertoni de San Francesco a Ripa. D'autres ont voulu leur ressembler et paraître dans la même attitude sur leurs tombeaux (Aurora Bertiperusino à San Pantaleon à Rome), l'attitude de l'évanouissement sensuel, après la pointe extrême de la volupté qui frappe comme la flèche de l'ange.

Ces extases mystiques sont des extases d'amour et de mort. Ces vierges saintes meurent d'amour, et la petite mort du plaisir est confondue avec la grande mort corporelle :

Douce est la mort qui vient en bien aimant.

La confusion entre la mort et le plaisir est telle que la première n'arrête plus le second, mais au contraire l'exalte. Le corps mort devient à son tour objet de désir.

Un autre exercice, la comparaison des deux états d'un même thème, comme nous l'avons tenté pour saint Érasme ou les Macchabées, va nous permettre de situer l'époque où naît cet érotisme macabre. L'état *ante*

nous est donné par un poème latin de Politien, inspiré par la mort de la belle Simonetta, l'amie de Julien de Médicis⁴⁵⁸. Elle est morte jeune. L'Amour la voit, étendue sur la bière, le visage découvert, selon l'usage italien des funérailles. Son visage inanimé paraît toujours désirable et beau : *Blandus et exanimi spirat in ore lepos*.

Si beau que l'Amour a bien cru que la mort ne pouvait rien contre lui. Elle sera sienne encore, croit-il, quoique inanimée. Mais hélas ! il n'est pas dupe, il sait dans l'instant même qu'il n'a rien à attendre. Le temps de le dire et il pleure déjà. *Dixit et ingemuit*. L'Amour a compris que le moment de la mort ne pouvait être celui du triomphe, seulement celui des larmes.

Au XVII^e siècle au contraire, on cultivera l'illusion. L'amour persiste, mais ce n'est plus exactement la beauté du corps vivant qu'on continue à aimer. C'est une beauté nouvelle, parée d'autres attraits, la beauté de la mort.

De la mort, la grande époque macabre du XV^e siècle n'avait guère retenu que la décomposition, la destruction des tissus, et le fourmillement souterrain des vers, des serpents, des crapauds. A partir du XVI^e siècle, l'attention et toutes les émotions qu'elle suppose se sont portées sur les premiers signes de la mort. Les peintres ont recherché avec délectation les couleurs qui distinguent le corps touché par la mort de celui du vivant et traduisent les signes encore discrets de la décomposition : des verts que la peinture du XV^e siècle ne connaissait pas. Un Lesueur du musée de Rennes montre Agar au désert, devant son fils que l'Ange va ranimer. Pas de doute que la résurrection aura tous les caractères de l'authenticité voulus par Zacchia, car le corps de l'enfant est déjà vert.

Les mêmes teintes livides et fongiques sont recherchées par Rubens, pour une Méduse ou une Descente de croix (musée de Vienne), sans volonté d'exprimer l'horreur, on dirait presque pour le plaisir de la couleur et de sa somptuosité. Une toile bolonaise de Donato Creti (167? -

1749) représente Achille, nu, traînant derrière son char le cadavre d'Hector⁴⁵⁹. Le contraste est saisissant entre le vivant et le mort.

La nécrophilie du XVIII^e siècle

Désormais, les signes premiers de la mort n'inspireront plus l'horreur et la fuite, mais l'amour et le désir, comme on le voit déjà fort bien dans l'*Adonis* de Poussin. Tout un répertoire de formes, d'attitudes, toute une palette de couleurs s'élaborent, qui iront en s'affinant jusqu'au début du XIX^e siècle.

Là encore le meilleur commentaire de cette peinture déjà « morbide » nous sera donné, non pas par des historiens intimidés, mais par un auteur de roman noir. Cette fois, il s'agit d'un auteur du début du XIX^e siècle, Charles Robert Maturin⁴⁶⁰, qui dans son *Melmoth the Wanderer* (1820) raconte l'histoire d'un beau jeune homme qui a vendu son sang pour sauver sa famille de la misère ; hélas ! la veine a été mal ligaturée, et il meurt d'une hémorragie. L'auteur décrit l'aspect du beau cadavre, qui lui rappelle tous les beaux cadavres de la peinture récente : « Cette *beauté cadavérique (corpslike beauty)* que la lumière de la lune rendait digne du pinceau d'un Murillo, d'un Rosa ou de quelques-uns de ces peintres qui, inspirés par le *génie de la souffrance*, se *plaisaient (a delight)* à représenter les formes humaines les plus *exquises* à l'extrémité de l'*agonie*. Un saint Barthélemy écorché avec sa peau pendant comme une élégante draperie, un saint Laurent brûlé, sur son gril, exposant sa *belle anatomie* parmi des *esclaves nus* qui soufflaient sur le feu. » Aucune de ces œuvres « ne valaient ce corps gisant sous la lune qui le voilait et le découvrait à moitié ». Le même auteur s'extasie plus loin sur la beauté d'un jeune moine torturé : « aucune forme humaine n'a été aussi belle... »

Des peintres de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle n'hésiteront plus à souligner l'ambiguïté que leurs prédécesseurs du XVII^e siècle exprimaient avec plus de discrétion, ou tout simplement d'inconscience.

Sur une toile de W. Etty, du musée d'York, Héro se jette avec passion sur le corps de Léandre noyé, que la mer ramène au rivage, et qu'un ton d'ivoire oppose à la fraîcheur rosée de la peau vivante. Une Brunehilde de Fuseli, enveloppée dans une robe transparente qui accentue sa nudité, est étendue sur un lit et regarde l'homme qu'elle a fait mettre au supplice ; Gunther est nu, les mains et les pieds attachés ensemble à une même corde, les muscles tendus⁴⁶¹. Les œuvres de Fuseli, d'Etty, sont des exemples entre beaucoup d'autres des sentiments qu'éveillent le corps mort et le beau supplicié. Dans le monde de l'imaginaire, la mort et la violence ont rencontré le désir.

Comme la peinture, le théâtre du XVII^e siècle, anglais ou français, révèle un penchant pour les scènes de tombeaux et pour le thème du faux mort qui se réveille⁴⁶².

Sans doute n'innove-t-il pas complètement ? Les lieux de sépulture étaient depuis le Moyen Age trop familiers, trop liés à la vie quotidienne, pour que les conteurs, par exemple, ne les utilisassent pas naïvement, et sans arrière-pensées troublantes, au gré de leur fantaisie. Tombeaux et cadavres encombraient déjà la littérature grivoise médiévale, mais il faut comprendre comment : dans le XIV^e siècle de Boccace un moine paillard et à moitié sorcier se débarrasse, pour le temps qu'il veut, d'un mari trop jaloux en lui faisant boire un filtre qui lui donne l'apparence de la mort. Aussi l'enterre-t-on « avec les cérémonies accoutumées ». Le jour où la femme devient enceinte et quand il faut bien en finir, le faux mort ressuscite, et sort de son tombeau (3^e journée, nouvelle VIII). Une autre fois, toujours dans le Décaméron, une de ces filles à l'imagination incroyablement inventive veut éprouver ses deux amants. Elle ordonne à

l'un de se coucher au fond d'un tombeau à la place d'un mort qu'on vient d'y déposer, et à l'autre d'enlever le faux mort à la faveur de la nuit (9^e journée, nouvelle I).

Dans ces cas, le tombeau n'est pas un mobilisateur d'émotion, mais l'instrument banal d'un subterfuge.

Et pourtant, à quelque occasion, perce un lourd désir capable de rapprocher un vivant d'un cadavre. Une fille se tue en tenant serré contre son propre cœur celui, tout frais, de son amant que son père lui fait porter dans une coupe d'or (4^e journée, nouvelle I).

Une autre fille apprend en rêve de son amant qu'il vient d'être tué et où il a été enterré. Elle se rend au lieu de la sépulture, détache la tête du cadavre (on ne craint pas alors ces rudes dépeçages), la met au fond d'un grand vase de jardin, et enfin y plante un basilic qu'elle arrose de ses larmes et qui pousse magnifiquement (4^e journée, nouvelle V).

Ces morceaux de cadavre sont cependant de la même nature que des reliques saintes, perpétuant un souvenir charnel, plutôt que des provocateurs et des amplificateurs du désir.

Plus étrange, à première vue, et plus proche de l'érotisme moderne, paraît cet autre conte d'amour et de mort : une femme est tenue pour morte à la suite d'un accident de grossesse. Elle est bel et bien enterrée. Un chevalier qui l'avait aimée dans sa jeunesse et qu'elle avait repoussé pensa que l'occasion était bonne pour lui dérober quelques baisers. Il ouvre le tombeau, embrasse son visage en le mouillant de larmes. « Il lui vient la pensée de ne pas demeurer là. Pourquoi, dit-il en lui-même, ne toucherai-je pas un peu sa gorge, puisque je suis ici. Ce sera pour la première et dernière fois. » Mais il s'aperçoit qu'elle vit. Il arrête alors ses caresses comme si le désir l'avait abandonné. Il retire avec respect la femme du tombeau, la porte chez sa mère où elle accouche, puis la remet avec l'enfant au mari et devient l'ami de la famille (10^e journée, nouvelle IV). On saisit ici le glissement à peine perceptible de la

familiarité avec les morts à l'érotisme macabre, mais aussi comment cet érotisme se tarit dès sa source.

Dans le théâtre du xvii^e siècle, au contraire, il ose aller plus loin et plus franchement : les amants s'étreignent au fond des tombeaux, au cimetière, lieux désormais favorables au désir. Toutefois ils ne vont pas encore jusqu'à s'accoupler à un mort. Non pas qu'ils y répugneraient eux-mêmes, mais au moment où les choses pourraient vraiment mal tourner, le mort se réveille : il était un faux mort, un mort vivant, ou, comme dit Scudéry, « un mort qui remue ». Ou encore une métamorphose bien venue fait basculer à la dernière minute la scène du côté du fantastique. Ainsi, dans une pièce de l'allemand Gryphius (où on déterre un cadavre), Cordenio croit reconnaître sa maîtresse qui l'a abandonné. Il la poursuit, la rejoint... et découvre un squelette. « Sous le corps de la femme vivante et aimée, note J. Rousset, c'est la mort elle-même que l'amant étreint. La vie n'est que le déguisement de la mort. » Les choses sont toujours masquées dans ce monde de travesti. La possession du corps mort est seulement indiquée par la présence du tombeau comme lit de l'amour⁴⁶³.

La réalité du rapprochement d'Éros et de Thanatos est encore cachée. Là est la grande différence entre la première moitié du xvii^e siècle et la fin du xviii^e. Certes, durant les deux époques, les pulsions profondes, les thèmes ne sont guère différents : mêmes supplices délicieux, même décor de tombeaux, mêmes chairs verdies, même beauté des corps morts, même tentation de situer l'amour au cœur de la mort, mais au xvii^e siècle tout cela se passe encore dans l'inconscient et dans l'inavoué – plutôt que dans l'inavouable. Nul ne sait encore le nom des démons qui agitent les rêves. Sans doute les bourreaux, les spectateurs, les victimes elles-mêmes prennent-ils à ces violences mortelles un plaisir qu'il nous est facile aujourd'hui de reconnaître et d'appeler sadique. Mais les contemporains ne soupçonnaient ni cette perversité, ni le fond sexuel de leur penchant à l'horreur. Ni le pieux Bernin, ni ses commanditaires

religieux ou prélats, ni l'excellent évêque Camus ne se doutaient de ce qui fermentait en eux et sollicitait leur imagination. Ils croyaient faire œuvre pie et édifiante en accumulant supplices et tortures, et la nudité des bourreaux leur paraissait n'être qu'une concession tolérable au goût du temps.

De même existait-il aussi dans le théâtre baroque un penchant à exaspérer l'amour en le situant aussi proche que possible de la mort, mais le rapprochement n'allait jamais jusqu'au bout, jusqu'à la transgression de l'interdit ; une moralité de dernière heure ramenait l'action soit vers le fantastique, soit vers la vanité et le *memento mori*.

Il n'empêche que, malgré eux et sans le savoir, le lecteur et le spectateur devaient être troublés jusque dans leurs racines, et cela se sent au quelque chose de vertigineux qu'on éprouve aujourd'hui dans l'art et la littérature baroques.

Au XVIII^e siècle tout change. Le président de Brosses ne s'est pas trompé devant la Thérèse du Bernin, il y a bien vu ce que l'artiste y avait mis à son insu, et compris ce que ses contemporains avaient éprouvé sans s'en douter, dans les profondeurs de l'inconscient. Il n'avait pas de mérite à cette perspicacité, car le masque était partout arraché. Un courant puissant de sensibilité s'était emparé de l'art et surtout de la littérature, d'une littérature qui au XIX^e siècle deviendra vite populaire. Les textes du XVIII^e siècle sont déjà pleins d'histoires d'amour avec les morts. Quelques-uns sont des histoires « vraies ».

L'une des plus belles est racontée par le chirurgien Louis dans un livre sur les enterrements précipités. Comme on va le voir, il ne s'agit pas seulement de mort apparente, mais d'amour ; les ouvrages sérieux sur la mort ne sont jamais tout à fait sans équivoque⁴⁶⁴ : un cadet gentilhomme fut forcé d'entrer sans vocation dans un ordre religieux^{II}. En voyage, il s'arrête dans une hostellerie dont les maîtres étaient dans le deuil de leur fille qui venait de mourir. « Comme on ne devait enterrer ; a fille que le lendemain, on pria le religieux de la veiller

pendant la nuit. Ce qu'il avait entendu dire de sa beauté ayant piqué sa curiosité, il découvrit le visage de la prétendue morte, et, loin de la trouver défigurée par les horreurs de la mort, il y trouva des grâces animées qui, lui faisant oublier la sainteté de ses vœux et étouffant les idées funestes qu'inspire naturellement la mort, l'engagèrent à prendre avec la morte les mêmes libertés que le sacrement pouvait autoriser pendant la vie. » Ainsi ce moine s'est-il uni à une morte.

En réalité, la morte n'était pas morte. Dans le théâtre baroque, on s'en apercevait avant ; à la fin du XVIII^e siècle, on s'en aperçut seulement après. « La morte ressuscita » après le départ du moine, et « neuf mois plus tard elle mit au monde un enfant au grand étonnement de ses parents et au sien. Le religieux passa dans le même endroit à cette époque [un heureux hasard, digne d'un roman], et, feignant d'être surpris de trouver vivante celle qu'il disait avoir crue morte, il s'avoua le père de l'enfant après s'être fait délier de ses vœux. »

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les médecins qui se réfèrent encore à cette histoire trouvent que « le fait extraordinaire (...) ne présente pas tout le degré d'authenticité qu'on lui désirerait ». Louis l'avait extrait des *Causes célèbres*. Il avait encore au XVIII^e siècle de la vraisemblance et on le citait comme tout à fait digne de foi. Malgré tout, à l'époque, un point faisait question : c'était de savoir comment une femme inanimée avait pu concevoir. On croyait en effet que le plaisir ou tout au moins le mouvement étaient nécessaires à la fécondité du coït. « Le citoyen Louis pensait que cette fille avait été réellement excitée par les mouvements qui avaient dû précéder l'acte, ensuite par l'acte lui-même⁴⁶⁵. »

Bien entendu l'accouplement avec les morts est fréquent dans l'œuvre de Sade. Justine foudroyée est sodomisée par le maudit abbé et par ses compagnons. Si certains cas de nécrophilie sont extravagants, d'autres appartiennent, à quelque épice près, à un genre d'anecdotes alors courant. Le thème est à peu près celui-ci : des personnes se font

enfermer dans une église dans le but d'ouvrir un tombeau, soit par désespoir d'amour, soit par perversité sexuelle, soit tout simplement pour dépouiller le cadavre de ses bijoux.

La Durand et Juliette, les héroïnes de Sade, restent dans l'église après sa fermeture : « Que j'aime ce silence lugubre... il est l'image du calme des cercueils, et... je b... pour la mort. » On venait d'enterrer une jeune fille. Le père a fait le même raisonnement que les deux femmes. Il arrive avec le fossoyeur : « Remonte-la, ma douleur est si grande que je veux encore l'embrasser avant que de m'en séparer pour toujours. » « Le cercueil reparaît, le corps en est sorti, puis remplacé par le fossoyeur sur les marches de l'autel... » Jusqu'ici rien que d'à peu près normal dans le climat du roman noir. Sade y introduit l'inceste, qui n'est d'ailleurs pas exceptionnel. Le père reste seul pour dénuder sa fille, l'aimer comme une vivante. Juliette et sa compagne se joignent à lui et l'orgie continue au fond du caveau où le corps et le cercueil ont été remplacés. Juliette se fera même enfermer un moment dans le caveau pour le plaisir du père. L'histoire déraille vers le fantastique sadien⁴⁶⁶.

Mais voici une autre histoire du même folklore, plus banale, et sans doute plus significative. Elle est extraite du *Manuscrit trouvé à Saragosse* de Potocki (1804-1805). Trivulce avait tué à l'église la femme qu'il aimait et son fiancé au moment où le prêtre les mariait. On les enterra ensemble sur place. Plus tard, pris de remords, le meurtrier revint dans l'église de son crime. « Trivulce y alla en tremblant, et quand il fut auprès du tombeau, il l'embrassa, versa un torrent de larmes [nous arrivons maintenant aux premières visites au tombeau] (...). Il donna sa bourse au sacristain et obtint de lui de pouvoir entrer dans l'église toutes les fois qu'il le voudrait. Si bien qu'il finit par y venir tous les soirs. » Un soir il y fut enfermé : « Il prit aisément le parti d'y passer la nuit parce qu'il aimait à entretenir sa tristesse et à nourrir sa mélancolie. Et à minuit il vit les tombeaux s'ouvrir et les morts, enveloppés dans leur linceul, entonnèrent les litanies⁴⁶⁷. »

Toujours sur le même modèle, on racontait à Toulouse une histoire qui commence comme celles du marquis de Sade et de Potocki, mais qui se termine de manière plus réaliste. M. de Grille « devint amoureux d'une belle demoiselle et l'aima si fort qu'il ne put jamais se consoler de sa perte. Elle mourut de la petite vérole. Et M. de Grille au désespoir fut se cacher dans l'église des Jacobins où elle fut enterrée. Le soir, un frère qui avait soin de mettre de l'huile dans les lampes fut extrêmement surpris de voir devant lui M. de Grille qui lui présenta d'une main une bourse avec 400 livres, à condition qu'il lui ouvrirait le tombeau de Mademoiselle Dauneton, c'était le nom de sa maîtresse, et de l'autre un poignard dont il menaça de le tuer s'il refusait d'ouvrir le tombeau ». Le frère réussit à alerter la police. Le commissaire s'empara de l'amant désolé, le ramena chez lui où il se tua⁴⁶⁸.

Une variante de cette histoire de tombeau rouvert est le subterfuge qui permet à un vivant de se faire passer pour mort, de changer d'identité et de refaire sa vie. Une religieuse de Toulouse, amoureuse d'un cavalier, « se résolut à sortir des murs d'un couvent pour courir après lui (...). On avait enterré ce jour une de ses compagnes et comme la tombe n'était pas encore fermée, elle entra dedans pendant que tout était endormi dans le couvent, et porta cette morte dans sa cellule, la coucha sur son lit, après quoi elle mit le feu. [On transportait sans peine apparente les lourds cadavres !] (...) On crut que c'était elle qui avait brûlé⁴⁶⁹ ».

Toulouse semble détenir une spécialité de ces cas, car en voici un autre de 1706 : M. de Saint-Alban, conseiller au parlement de Toulouse, avait perdu sa jeune femme. Celle-ci avait été avant son mariage fiancée à un chevalier de Sézanne qu'on croyait avoir été tué aux Amériques. Il n'en était rien : M. de Sézanne, marié, revint à Toulouse. M. de Saint-Alban fut alors frappé par la ressemblance (on se rappelle le problème de *similitudine* de Zacchia) de M^{me} de Sézanne avec sa femme. Pour en avoir le cœur net, il obtint l'exhumation : le cercueil était vide. La religieuse

de la précédente anecdote avait été plus habile⁴⁷⁰. M. de Séganne s'expliqua : à son retour en France, il apprit à la fois le mariage et la mort de sa fiancée. Il décida de se tuer. « Cependant, avant d'attenter à mes jours, je voulus revoir une dernière fois celle que j'avais tant aimée (...). En vain, je me représentai qu'en violant cette tombe, j'allais me rendre coupable d'un acte de profanation (...) et d'un crime (...). Il me sembla que j'étais entraîné par une fatalité... »

Cette voix était celle de la Providence « qui m'avait choisi pour réparer une épouvantable erreur des hommes ». Il obtint du fossoyeur qu'il dégagât le cercueil : ces exhumations clandestines pourraient bien être une ressource des gardiens de ce temps ! « Un instant après, les planches désunies me laissèrent apercevoir un blanc linceul dessinant vaguement une forme humaine ; alors je m'agenouillai, j'écartai doucement les plis du drap mortuaire ; une tête couronnée d'une épaisse chevelure apparut à mes yeux obscurcis par les larmes. » Nous ne sommes plus chez le marquis de Sade, on pleure, on prie, au lieu de blasphémer et de défier, mais le fond de sensualité reste bien le même : « Je me baissai pour déposer un dernier baiser sur son front en approchant mon visage du sien, et il me sembla sentir ou entendre un dernier soupir... elle vivait. »

Ces imaginations s'inspiraient-elles de récits vrais ? Sade nous dit bien : « J'ai souvent vu un homme à Paris qui payait au poids de l'or tous les cadavres de jeunes filles et de jeunes garçons décédés d'une mort violente et fraîchement mis en terre ; il se les faisait apporter chez lui et commettait une infinité d'horreurs sur ces corps frais. » Le marquis n'est pas un témoin digne de foi. Son propos est cependant étrangement confirmé par un mémoire adressé en 1781 au procureur général de Paris sur l'indécence des sépultures. « Les corps descendus dans ce gouffre commun sont tous les jours exposés à la violation la plus indigne : des gens, sous prétexte d'études, ne se contentent pas des corps qui sont donnés aux hôpitaux, enlèvent encore les corps morts des cimetières et

commettent sur eux tout ce que *l'impiété et le libertinage* pouvaient leur suggérer⁴⁷¹. » Était-ce vrai ? Était-ce faux ? On le croyait, les « particuliers » amateurs d'anatomie étaient soupçonnés de « libertinage » avec les cadavres. A Naples, Raymond de Sangro avait une mauvaise réputation à cause de ses expériences sur le corps humain. Nous pouvons croire ces accusations sans fondement, il n'en est pas moins vrai qu'on a encore aujourd'hui une impression étrange dans la chapelle de son palais. Elle est reliée au palais, et dans la sacristie on conserve les restes de l'ancien cabinet d'anatomie. Outre les monuments funéraires de la famille, la chapelle, somptueuse, est ornée de statues, de toute manière surprenantes, mais plus encore quand on sait qu'elles sont à côté d'un cabinet d'anatomie. Elles ont l'air de cadavres frais, recouverts par des suaires fins et mouillés qui font des plis. Elles semblent attendre, dans la plus morale des hypothèses, le scalpel de l'anatomiste. Elles pourraient aussi bien s'offrir à quelque perversité macabre d'un riche amateur.

Le cimetière de momies

Ne cherchons pas trop la réalité qui gît sous ces récits romanesques. Même s'il y a un peu de vrai, et il dut y en avoir, ce vrai n'est qu'un effet peu durable de l'imaginaire. L'essentiel ici se passe dans l'imaginaire, et les faits les plus importants, les plus lourds de conséquences n'appartiennent pas à la réalité vécue, mais au monde des fantasmes. Ces fantasmes rejoignent le discours des médecins. Ils supposent au cadavre une sorte d'être à lui, qui suscite le désir, excite les sens.

Croyances de savants impressionnés par des observations sur la sensibilité rémanente du cadavre ? Croyances d'hommes pervers, d'oisifs blasés, à la recherche d'émotions fortes, de voluptés inconnues ? Sans doute, mais ces croyances faisaient partie d'*idées en l'air* qui avaient une

audience très étendue jusque dans les milieux populaires. Le commun dénominateur de ces idées en l'air est l'assurance que le cadavre ne doit pas disparaître, qu'il subsiste en lui quelque chose, qu'il faut le conserver et qu'il est bon de l'exposer et de le voir. Une telle conviction a réussi à modifier au ^{xvii}^e siècle, pas partout, mais en certains endroits, principalement dans les régions méditerranéennes, puis dans l'Amérique espagnole, l'aspect physique de certains cimetières. Elle est à l'origine de ce que nous appellerons, faute de mieux, *les cimetières de momies*, qui ont disparu en Europe à la fin du ^{xix}^e siècle, et qui ont survécu plus longtemps en Amérique latine.

On se rappelle que les médecins du ^{xvii}^e siècle, et encore Zacchia, se préoccupaient de la conservation ou de la non-conservation des cadavres enterrés.

Cette notion de conservation n'était pas étrangère, nous l'avons vu, aux anatomistes, aux peintres de cadavres, aux manipulateurs de corps, savants ou libertins. Elle touchait d'une manière beaucoup plus commune et générale la croyance concernant le devenir du corps après la sépulture. Dès lors une idée apparaît : ne plus abandonner le corps sans retour, et garder un contact physique avec lui. On veut le suivre dans ses différents états, intervenir sur ses transformations, le retirer de la terre et le montrer dans son apparence définitive de momie ou de squelette.

Il y a là quelque chose de nouveau. L'idée de transfert rituel du corps, qui existe dans certaines cultures, était inconnue dans l'Occident païen et chrétien. Le corps était enterré une fois pour toutes même si, dans le Moyen Age chrétien, et c'était déjà une coutume insolite, les os étaient, longtemps après l'enterrement, exhumés et entassés dans les galeries des charniers, dans des « hangars » ou dans des chapelles. Il n'y avait pas de cimetières sans ces dépôts. Toutefois dans ce cas le transfert au charnier n'avait pas de sens symbolique : son seul but était de libérer un espace pour d'autres sépultures. Les os restaient près de l'église et des

saints auxquels ils avaient été confiés. Les charniers n'étaient pas plus anonymes que les sépultures du haut Moyen Age. On a vu combien il a fallu de temps et d'innovation psychologique pour renoncer à cet anonymat.

Deux seules circonstances apparaissent comme des exceptions à cet usage général et millénaire : les transferts de reliques des saints, et aussi une coutume très locale et singulière que nous avons déjà commentée (au chapitre 2) : dans les murs des églises romanes de Catalogne, des cavités, fermées par des épitaphes, avaient été aménagées au Moyen Age pour recevoir les os démontés d'un défunt. Pourtant, ces cas ne changent rien à l'usage général.

Or, au ^{xvii}^e siècle, la sépulture en deux temps, si elle reste rare, n'est plus inconnue. Il existe même des exemples illustres où un même corps reçoit deux sépultures successives, séparées par le temps de la consommation : le tombeau définitif est celui des os, ou du corps desséché.

La pratique paraît d'abord avoir été réservée à des personnages illustres, sans qu'elle devienne générale dans les familles royales. A Malte, elle était prévue pour les grands maîtres de l'ordre. Tandis que les simples chevaliers étaient déposés dans un cercueil recouvert de chaux vive, au fond d'un caveau, avec un tombeau visible de mosaïque à la surface de l'église, inclus dans le dallage, les grands maîtres étaient enterrés dans la crypte, dans un monument provisoire où ils restaient un an ou plus ; ils étaient ensuite transférés dans un grand tombeau, dans une chapelle de l'église. Le cérémonial de l'ordre fixait les conditions du rite solennel, au cours duquel le cercueil était ouvert, les restes identifiés par un médecin (un expert en cadavres), le cercueil refermé, l'absoute chantée et le cercueil déposé dans son tombeau définitif⁴⁷².

Un transfert du même ordre était prévu pour la famille royale d'Espagne à l'Escorial. Les corps étaient d'abord déposés dans ce que Saint-Simon a appelé le Pourrissoir : « Une chambre étroite et longue. On

n'y voit que des murailles blanches, une grande fenêtre au bout, près d'où on entre, une porte assez petite vis-à-vis [qui donne dans un caveau], pour tous meubles une longue table de bois qui tient tout le milieu de la pièce qui sert pour poser et accommoder les corps. Pour chacun qu'on y dépose, on creuse une niche dans la muraille où on place le corps pour y pourrir. La niche se referme dessus sans qu'il paraisse qu'on ait touché à la muraille qui est partout luisante et qui éblouit de blancheur et le lieu est fort clair [ce qui surprend Saint-Simon, habitué à relier la mort à la nuit du caveau]. » Les corps « sont tirés au bout d'un certain temps et portés sans cérémonie » soit « dans les tiroirs du Panthéon », soit dans un autre caveau joignant le Pourrissoir. Là ils « y sont pour toujours⁴⁷³ ».

La raison du dépôt provisoire paraît bien être de réserver le tombeau définitif à des corps qui ne bougeront plus, soit qu'ils aient été réduits à des os secs, soit qu'ils aient été conservés avec leurs chairs, c'est-à-dire momifiés. Des deux manières, on sautait les étapes de la décomposition pour maintenir le corps dans un état de dessiccation parfaitement présentable.

En fait cette technique n'a pas été seulement limitée à des personnages princiers. On la trouve ici et là, dans les régions méridionales et méditerranéennes (celles-ci coïncident avec celles de l'exposition à découvert du visage du mort), sans que d'ailleurs je comprenne bien les raisons de cette localisation. « J'ai été à l'église des Cordeliers [à Toulouse], écrit un épistolier du début du XVIII^e siècle. J'y ai vu le charnier dont j'avais tant ouï parler. » Attention ! le mot de charnier désigne ici quelque chose de différent du vieux charnier médiéval, tel qu'il existait encore au cimetière des Innocents, tel que nous l'avons rencontré souvent au cours de notre recherche. C'est un charnier de momies, « où les corps se conservaient en leur entier pendant des siècles. Celui de la belle Paule garde encore des marques de beauté. Je demandai à ces bons Pères par quel moyen ils pouvaient

garantir ces corps de la corruption [la technique des cordeliers était réputée, ce qui leur valait une nombreuse « clientèle »]. Ils me dirent qu'ils les enterraient d'abord dans une certaine terre qui en consumait la chair ; qu'après cela ils les exposaient à l'air [sans doute dans une salle du clocher, comme on le verra plus loin]. Que lorsqu'ils étaient suffisamment desséchés, on les rangeait dans des charniers [avec des inscriptions aux murs : ils étaient alignés, debout ou couchés]. Dans le temps que ce moine me parlait, j'en vis venir d'autres qui descendaient du clocher avec des corps morts sur leurs épaules, auxquels le grand air avait entièrement ôté tout ce qu'ils auraient pu avoir de mauvaises odeurs et je jugeai par là que le bon cordelier m'avait accusé juste ». Les morts étaient donc déposés successivement en trois endroits dont le premier, seul, était sous terre. Ils étaient traités un peu comme les *morticians* américains traitent leurs clients, à ceci près qu'il s'agissait alors de moines et que le traitement réclamait plus de temps, les séjours successifs durant au moins un an⁴⁷⁴. Ensuite, les corps aboutissaient à un charnier offrant aux visiteurs – car on y allait comme au spectacle – un mélange d'os et de momies.

Quelques cimetières de ce genre existent encore aujourd'hui. L'un à Rome, dans le caveau d'une église de capucins, près du palais des Barberini qui y étaient enterrés. On y trouve des momies debout, semblables à celles qui tapissaient le charnier des cordeliers de Toulouse. Ce sont, dit-on, des religieux morts en odeur de sainteté. Ce pouvaient être aussi des laïques, tertiaires de saint François, qui avaient le privilège d'être enterrés avec l'habit et la corde. Il existe à Palerme, et dépendant aussi d'une église de capucins, un autre célèbre cimetière de momies. Il s'agit là de laïcs en costume de ville, que leurs familles venaient visiter. Cette sorte d'ostentation a duré jusqu'en 1881 : elle ne doit pas être beaucoup plus ancienne que la fin du xv^e siècle.

Aux Capucins de Rome, à côté des momies, ou encore à Rome dans le cimetière de la confrérie della Orazione e della Morte, malheureusement

refait après l'aménagement des quais du Tibre, on voit, couvrant les murs, les plafonds, un ossuaire transformé en un décor de rocailles où les os remplacent cailloux ou coquillages. Quelques squelettes remarquables sont reconstitués, comme ceux de trois petits enfants Barberini. Pour le reste, chaque os est utilisé selon sa forme : des os de bassins sont disposés en rosaces, des crânes forment les colonnes, des tibias ou des membres supportent la voûte d'un enfeu, des vertèbres dessinent des guirlandes ou constituent des lustres. L'œuvre est attribuée à un moine du XVIII^e siècle. Le charnier n'est alors plus seulement un dépôt, c'est un décor de spectacle, où l'os humain se plie à toutes les convulsions de l'art baroque ou rococo ; le squelette est montré au regard comme une machine de théâtre et devient lui-même spectacle. Certes, il n'a pas la vie végétative du cadavre qui paraît subsister dans la momie. Il a même perdu son individualité. C'est une vie collective qui anime le décor, avec le rire de centaines de têtes, les gestes de milliers de membres.

Au moment même où les rois descendaient sous la terre et renonçaient aux monuments visibles, où le royaume nocturne de la mort s'organisait dans des caveaux voûtés comme les marguilliers des églises en édifiaient, comme les romanciers noirs ou les graveurs fantastiques les imaginaient, un autre courant de sensibilité ramenait les corps à la surface, poussait à les conserver, et à les montrer de haut au peuple comme à la parade. On allait les voir, on pouvait leur parler.

Il est intéressant de rapprocher de ces cimetières réels les peintures plus anciennes de Carpaccio. Sur un tableau de Berlin (Dahlem), le corps du Christ est étendu avant d'être enseveli. Le cimetière, c'en est un, ou plutôt une voirie, car il y a même des animaux ! est jonché d'os, et c'est normal dans un cimetière de ce temps. Pourtant les os ne sont plus épars comme des cailloux : momies, squelettes d'hommes et d'animaux surgissent du sol encore entiers, avec quelque chose qui ressemble à une expression. Ce cimetière est l'un de ceux dont la terre conserve : il fabrique de bonnes momies.

Sur un autre tableau de la collection Frick à New York, Carpaccio représente la rencontre des ermites du désert : au-dessus de saint Antoine, pend, accroché au mur, son rosaire fait de petites vertèbres, comme les lustres du cimetière della Orazione e della Morte à Rome !

Les auteurs spirituels, Bossuet lui-même, auraient bien aimé, au moins le prétendaient-ils, ouvrir les tombeaux pour impressionner les vivants et leur rappeler qu'ils allaient mourir. Mais ils n'osaient pas vraiment, tant l'horreur eût été insupportable. Et pourtant, pas très loin d'eux, les corps sont déjà sortis et montrés, sous une forme acceptable, il est vrai, qui a conservé quelque apparence de la vie.

La momie à la maison

D'ailleurs la momie n'est pas seulement dans les cimetières, mais sur les autels. Les corps des saints ne sont plus des os entassés dans une châsse, mais de vraies momies, habillées comme des vivants, et exposées comme des « représentations ». On leur substitue des effigies de cire ou de bois quand on ne peut pas faire autrement. Les églises de Rome conservent quelques-unes de ces saintes momies, sous un reliquaire transparent aux parois de verre : sainte Françoise Romaine dans l'église du Forum dont elle est la patronne ; à San Francesco a Ripa, une autre momie est présentée, toujours en gisante, repliée dans la position de l'accoudée, revêtue d'une longue robe où une fente laisse voir le corps, à travers un voile. Toute la partie visible du squelette est enveloppée d'une résille qui maintient les os en place. Encore à Rome, les Doria avaient le privilège de disposer d'une momie bien à eux, dans la petite chapelle privée de leur palais. Je ne suis pas sûr que beaucoup de nos contemporains accepteraient de coucher sous le même toit qu'une momie et dans la chambre à côté.

D'ailleurs, pourquoi n'aurait-on pas étendu ce goût de la momie à son entourage le plus proche ? Nous verrons plus loin (chapitre 10) comment le développement de l'affectivité a rendu plus cruelle aux survivants la mort de ceux qu'ils ont aimés, et leur a inspiré un culte parfois maniaque du souvenir. Nous indiquerons seulement ici comment ce sentiment a dévié à son profit le goût de la momie dont nous avons décelé bien des traces au XVIII^e siècle.

La tentation était ancienne : on la trouvait déjà au début du XVII^e siècle, non pas dans la réalité de la vie, mais au théâtre : dans une tragédie de l'auteur élisabéthain Christopher Marlowe, le héros, Tamburlaine, garde avec lui le corps embaumé de sa chère Zenocrate⁴⁷⁵. La confrérie romaine della Orazione e della Morte (une confrérie de fossoyeurs dont nous avons dit qu'elle entretenait sous son église un charnier à décor d'os) organisait pour sa fête annuelle des tableaux vivants qui étaient ensuite reproduits sous forme de gravure. L'un d'entre eux représentait le Purgatoire. Elle s'était servie dans les mises en scène de cadavres réels.

Au XVIII^e siècle la pratique est passée du théâtre à la ville. Il était rare, mais pas absolument exceptionnel, de garder chez soi le corps de l'être dont on ne voulait pas se priver en l'enterrant. Ainsi en 1775, Martin van Butchell conservait-il sa femme à la maison jusqu'à ce que sa seconde épouse en eût assez de ce spectacle. La momie fut alors confiée au Royal College of surgeons de Londres où elle demeura jusqu'aux bombardements de la Deuxième Guerre mondiale.

Un autre cas est celui de Jacques Necker, le ministre de Louis XVI, et de sa femme Suzanne Curchod, les parents de M^{me} de Staël. M^{me} Necker avait peur d'être enterrée vivante et elle écrivit un traité *Des inhumations précipitées* (notre chapitre 9 est consacré à ce sujet). Elle espérait conserver après la mort une communication avec son mari (notre chapitre 11 analysera ce désir général à la fin du XVIII^e et surtout au XIX^e siècle). « Fais exactement ce que j'ai dit, lui écrivait-elle. Peut-être

mon âme errera-t-elle autour de toi... Peut-être pourrai-je délicieusement jouir de ton exactitude à remplir les désirs de celle qui t'aime tant. » Voici quelles étaient ses instructions : un mausolée pour elle et son mari dans leur propriété de Coppet, sur le bord du lac de Genève. Ils devaient être tous les deux conservés dans un bassin rempli d'alcool. Jacques Necker la garda d'abord chez lui pendant trois mois. L'espion français qui surveillait la famille rapporta que M^{me} Necker avait « ordonné que son corps serait conservé dans l'esprit-de-vin comme un embryon ». Et Germaine de Staël écrivait de son côté : « Peut-être ne savez-vous pas que ma mère a donné des ordres si singuliers, si extraordinaires, sur les différentes manières de l'embaumer, de la conserver, de la placer sous une glace dans l'esprit-de-vin que si, comme elle le croyait, les traits de son visage eussent été parfaitement conservés, mon malheureux père eût passé sa vie à la contempler. »

Le mausolée fut rouvert le 28 juillet 1804 pour y déposer le cercueil de M^{me} de Staël. « Dans le bassin de marbre noir, encore à demi rempli d'alcool, sous un large manteau rouge, étaient étendus Necker et sa femme. Le visage de Necker était parfaitement intact ; la tête de M^{me} Necker s'était affaissée et était dissimulée par le manteau⁴⁷⁶. »

On peut lire dans un *Paris-Soir* d'octobre 1947 l'histoire suivante : « Le 21 mai 1927, le marquis Maurice d'Urre d'Aubais mourait à Paris. Agé de 70 ans, sans enfants, il laissait à l'État français son immense fortune sous d'étranges conditions : « Après ma mort, déclarait-il en substance dans son testament, je désire être assis dans un fauteuil sous une châsse de verre. Cette châsse devra être placée face à la mer, dans un endroit public, constamment éclairé, à proximité d'un phare et d'un poste de TSF. » En fait on a installé son cercueil – et non pas sa momie visible – dans une pièce de son château transformée en une sorte de chapelle ardente perpétuelle.

Jeremy Bentham, mort en 1832, avait lui aussi demandé que son corps embaumé fût conservé à l'université de Londres qu'il avait fondée,

où on pourrait le voir et l'interroger, à l'occasion.

En 1848, la police autrichienne découvrit dans la villa de la princesse Belgioso, la fameuse maîtresse de l'historien Mignet et de beaucoup d'autres, le corps embaumé de son jeune secrétaire dont elle n'avait pas voulu se séparer : dans le cercueil on avait remplacé le cadavre par une bûche de bois.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce phénomène, et l'usage de la conservation à domicile nous étonnera moins, maintenant que nous savons la place de la momie dans l'imagerie de l'époque.

On conçoit que les francs-maçons n'aient pas eu plus de répugnance dans leurs cérémonies d'initiation à utiliser des cadavres embaumés. Nous savons par l'étude de M. Vovelle sur Joseph Sec⁴⁷⁷ que le corps d'Anicet Martel, meurtrier de M. d'Albertes en 1791, avait été soustrait par des carabins aux pénitents bleus, chargés de l'enterrer, et préparé pour servir aux épreuves d'une loge maçonnique aixoise. On peut aussi voir au musée Arbaud, à Aix-en-Provence, un plâtre du sculpteur provençal J.-P. Chastel, qui représente avec le réalisme d'un moulage « l'instantané de la mort » (M. Vovelle) d'un charpentier, à la suite d'une rixe de compagnons sur les chantiers du même Joseph Sec, promoteur immobilier et franc-maçon dont M. Vovelle a dessiné la curieuse silhouette. Or il existait encore en 1873, dans un ancien pavillon de Joseph Sec, un siège de noyer, « sorte de compromis bizarre entre le sofa et le sarcophage ». Si on soulevait le couvercle, si on rabattait l'un des longs côtés du soubassement, on découvrait la statue de Chastel, peinte avec réalisme, sans doute une copie polychrome de l'original en blanc du musée Arbaud. Pour M. Vovelle, il s'agit d'un « accessoire du cabinet de réflexion d'une loge maçonnique, élément des épreuves de l'initiation ». Somme toute l'équivalent de la momie, une représentation comme celle des saints dans les églises baroques.

Quand on ne pouvait pas conserver le corps tout entier, on se contentait d'un de ses éléments. Le plus recherché depuis longtemps, le

plus noble, était le cœur, siège de la vie et du sentiment. Il y a un symbolisme du cœur dont les premières manifestations dans notre culture sont les tombeaux de cœur dont nous avons déjà parlé. Lorsque le corps était éviscéré, le cœur était séparé des entrailles qui avaient, de même que le cœur, leur sépulture propre. Ces tombeaux se sont maintenus pendant des siècles ; le dernier que je connaisse est celui de Charles Maurras, qui voulait que son cœur fût enfermé dans la boîte à ouvrage de sa mère ! Vœu bizarre, digne d'un testateur – peut-être maçon – de la fin du XVIII^e ou du début du XIX^e siècle.

Le cœur était depuis longtemps représenté sous une forme idéalisée : le cœur d'amour épris ou le Sacré Cœur de Jésus. Toutefois, aux XVII^e-XVIII^e siècles, à l'époque même où le corps mort suscite d'étranges séductions en Europe, il arrive qu'au Mexique le cœur de l'amour sacré soit représenté non plus sous sa forme stylisée, mais sanguinolent, avec ses veines et ses artères sectionnées, comme sur une planche d'anatomie en couleurs. L'obsession du cœur se retrouve toujours au Mexique dans le traitement du Purgatoire. Alors que, dans notre Europe méridionale, les âmes brûlent et les anges viennent les chercher, au Mexique la même image est doublée d'une seconde scène qui se passe au Ciel : l'enfant Jésus prend dans une corbeille d'osier un cœur qui figure l'âme délivrée.

Les cultes révolutionnaires ont repris à leur compte le thème du cœur. Après la mort de Marat, au cours d'une fête donnée en son honneur dans les jardins du Luxembourg le dimanche 28 juillet 1793, son cœur fut présenté sur un reposoir dans « une pyxide précieuse du garde-meuble ». Rien de surprenant à ce que le cœur, comme la momie, ne soit pas resté dans le tombeau, qu'il soit devenu un objet domestique et transportable. Le marquis de Tauras, époux de M^{lle} de Bernis, blessé à mort dans les Flandres (campagne du maréchal de Luxembourg), « ordonna ensuite que, dès qu'il serait mort, on prît son cœur et qu'on le portât à sa femme ».

En 1792, à l'enterrement dans l'émigration de Mirabeau-Tonneau, le frère du grand Mirabeau, on ajouta aux rites traditionnels une cérémonie insolite : « Le cœur embaumé du vicomte, placé dans une boîte de plomb, est attaché à la hampe du drapeau du bataillon de volontaires [la légion Mirabeau qu'il avait levée]. » Ce n'est plus le tombeau de cœur dans une église. C'est le cœur-objet, souvenir qu'on emporte avec soi, qu'on transmet à ses héritiers. Ainsi les cœurs de La Tour d'Auvergne et de Turenne ont été conservés jusqu'à nos jours dans une famille.

Au ^{xix}^e siècle (et dès le ^{xviii}^e siècle), le cœur a été remplacé plus communément par les cheveux, c'est-à-dire par un autre morceau du corps, mais sec et incorruptible comme un os. On trouve au Victoria and Albert Museum toute une série de bijoux qui sont destinés à contenir des cheveux ou qui sont en partie faits avec des cheveux : broches à médaillons en forme de camées sur fond de cheveux, les plus anciens sont datés de 1697, 1700, 1703. Nombreux bracelets de cheveux au ^{xix}^e siècle. Au musée de la société d'archéologie de Provins, on peut voir un souvenir d'Hégésippe Moreau représentant sa tombe au milieu de saules pleureurs, qui sont faits avec les cheveux du défunt.

Les manipulations du corps suscitaient aussi bien dérision que piété. On racontait en 1723, avec quelque insistance, un fait divers qui n'aurait pas troublé les préparateurs de corps royaux des ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles : le duc d'Orléans venant de mourir, « on a ouvert le corps à l'ordinaire avant de l'embaumer et de mettre le cœur dans une boîte pour le porter au Val-de-Grâce. Pendant cette ouverture il y avait dans cette chambre un chien danois du prince qui, sans que personne ait eu le temps de l'empêcher, s'est jeté sur le cœur et en a mangé un bon quart⁴⁷⁸. »

Du cadavre à la vie : le Prométhée moderne

Arrêtons ici cette exploration du monde confus où se mêlent les eaux souterraines de l'imaginaire et les courants de la science. Une vulgate se dégage de ces émois, obsessions, observations, réflexions, qui traîne un peu partout et constitue un fond banal de connaissances et de croyances. On la trouve bien chez les médecins du XVIII^e siècle, dans les conceptions savantes de la nature, mais de même qu'on mesure mieux aujourd'hui l'influence de la psychanalyse sur les mœurs en étudiant les magazines féminins, de même est-il préférable, pour notre projet, de saisir les phénomènes de la mort dans des formes bâtardes de vulgarisation.

Ainsi, un soir de 1816, par temps d'orage, sur les bords du lac Léman, Shelley, Byron, le médecin Polidori, et Lewis, l'auteur du *Moine*, étaient réunis et, pour tromper le temps, ils imaginèrent des contes d'horreur, comme des contes de veillée. Ce fut l'origine de *Frankenstein ou le Prométhée moderne*, de Mary Shelley, publié en 1818. L'auteur confesse combien on était alors préoccupé par le problème des origines de la vie. « On affirme qu'il [Darwin] avait conservé sous verre un morceau de vermicelle qui, au bout d'un certain temps, par quelque moyen extraordinaire, s'était mis en mouvement [les vers, la vermine, tout ce qui grouille au fond noir des caveaux et des tombeaux, est source de vie. Il y a une corrélation certaine entre la corruption et la vie]. Peut-être parviendrait-on à ranimer un cadavre [rêve inavoué de l'ancienne médecine qui se demandait avec émoi quelle vie résiduelle contenait encore le cadavre]. Le galvanisme donnait déjà des signes de cette possibilité. » L'électricité est, avec la corruption, à l'origine de la vie⁴⁷⁹.

Jean Potocki met en cause les deux mêmes phénomènes dans le *Manuscrit trouvé à Saragosse*. « Pour ce qui est de l'homme et des animaux (...), ils devaient l'existence à un acide générateur, lequel faisait fermenter la matière, lui donnant des formes constantes (...). Il regardait les substances fongueuses (*sic*) que produit le bois humide comme le chaînon qui lie la cristallisation des fossiles à la reproduction des végétaux et des animaux. » « On reconnaît ici, ajoute en note

l'auteur, l'acide principal de Paracelse. » Voilà pour la corruption. Et voici pour l'électricité : « Hervas savait qu'on avait vu le tonnerre aigrir et faire fermenter les vins. » « Il pensait que la nature de la foudre avait pu donner un premier développement à l'acide générateur. » Hervas avait les mêmes idées que Frankenstein⁴⁸⁰.

Frankenstein allait être tenté de les appliquer à un projet extraordinaire de recreation de l'être. « Peut-être réussirait-on à constituer les éléments d'un être, à les rassembler et à leur communiquer la chaleur vitale », grâce à la fermentation et à l'électricité.

Cette recherche exigeait une connaissance approfondie du corps : « Un des phénomènes qui m'attiraient particulièrement était la structure du corps humain et plus généralement des êtres vivants. D'où venait le principe même de la vie ? me demandais-je souvent. » Frankenstein retrouve la corrélation des anciens médecins entre le corps, la vie et le cadavre. « Pour examiner les causes de la vie, écrit-il, il faut d'abord étudier celles de la mort. » Et la mort, c'était le cadavre, le cadavre d'où la vie n'était pas complètement partie. « J'appris l'anatomie mais ce ne fut pas suffisant, il me fallait aussi observer la corruption et la décomposition du corps humain (...). Je devais passer des jours et des nuits parmi les tombeaux et les charniers. Je vis la pourriture de la mort succéder aux couleurs de la vie, je vis la vermine hériter de ce qui fut les merveilles des yeux et du cerveau. » Une évolution qu'on pourrait parcourir à l'envers ?

Des miracles des cadavres, Frankenstein va tirer le secret de la vie. Dans le cadavre est inscrite la connaissance, et aussi subsiste un élément vital. « Après des jours et des nuits de travail et de fatigue incroyable, je réussis à trouver le secret de la génération et de la vie ; plus encore, il me devenait possible d'animer la matière. »

C'est alors qu'il décida de reconstituer le corps humain et de l'animer.

« Je prenais des os dans les charniers et touchais de mes mains profanes les prodigieux secrets du corps humain. L'atelier où je créais cette chose immonde [immonde pour deux raisons, à cause de ses origines de chair décomposée, mais aussi parce que, nous allons le voir, la force vitale, à l'état naturel et brute, est immonde] était dans une chambre écartée (...). La salle de dissection et les abattoirs [le cimetière de momies de Carpaccio était déjà charnier d'hommes et voirie d'animaux] me fournirent beaucoup de matériaux dont j'avais besoin et j'étais souvent écoeuré par ce que je devais faire. »

Un jour la chose inerte ainsi reconstituée est animée par l'étincelle électrique. Un être vivant naît des pièces anatomiques articulées ensemble. Un homme ou un diable ? Un être malfaisant sans doute, mais cela est une autre histoire. Retenons ici seulement le miracle de la table de dissection : un *miraculum cadaveris*. On est passé de la matière inanimée à la vie parce qu'il existe une continuité de la nature ou de la matière, les deux mots sont presque synonymes. Le savant athée de Potocki, Hervias, parle comme le Prométhée moderne de Mary Shelley : « Il s'attache aux forces de la nature, attribuant à la matière une énergie qui lui parut propre à tout expliquer sans avoir recours à la création. »

La rencontre sadienne de l'homme et de la nature

D'une manière générale et banale, la nature est reconnue comme le contraire ou la négation du pouvoir social, régulateur, producteur d'ordre et de travail, de l'homme. Elle est toujours destructrice et violente, et elle peut être malfaisante, son degré de malfaisance dépendant alors du préjugé de l'homme à son égard.

L'attitude la plus radicale, celle qui a le mieux mis en relief la malfaisance de la nature est évidemment celle du Divin Marquis. Ses excès mêmes permettent de mieux comprendre ce qu'une croyance commune prêtait alors à la nature, qu'elle l'estimât malfaisante ou bienveillante.

Sade reproche à Montesquieu⁴⁸¹ d'avoir établi la justice comme un principe éternel et immuable de tous les temps et de tous les lieux. « Elle ne dépend que des conditions humaines, des caractères, des tempéraments, des lois morales d'un pays », le monde de l'homme est au moins étranger à celui de la nature, et pour Sade, ils sont deux mondes ennemis. La justice est l'un des essais de l'homme pour s'opposer à la nature. « Je regarde les choses injustes comme indispensables au maintien de l'univers troublé par un ordre équitable des choses. » « Toutes les lois que nous avons faites, soit pour encourager la population, soit pour punir la destruction, contrarient nécessairement toutes les siennes (...), mais, au contraire, chaque fois que nous nous refusons obstinément à cette propagation qu'elle abhorre [par un érotisme stérile] ou que nous coopérons à ces meurtres qui la délectent et qui la servent [l'érotisme et le supplice, ou la mort violente, sont les deux moyens qui permettent au monde de l'homme et à celui de la nature de communiquer], nous devenons sûrs de lui plaire, certains d'agir selon ses vues. » La nature désire « l'anéantissement total des créatures lancées afin de jouir de la faculté qu'elle a d'en lancer de nouvelles ». La nature détruit pour créer : c'est devenu un lieu commun. Il y a plusieurs manières de participer à cette destruction universelle. Celle conseillée par Sade est le crime. « Le meurtrier le plus abominable (...) n'est donc que l'organe de ses lois. » Le meurtre est la rupture désordonnée et passionnée des interdits, il est violence pure : « Tout ce qui est violent dans la nature a toujours quelque chose d'intéressant et de sublime. » C'est pourquoi l'enfant qui est plus près de l'état de nature manifeste spontanément une férocité que la société n'a pas encore

vaincue : « L'enfant lui-même ne nous offre-t-il pas l'exemple de cette férocité qui nous entoure ? Il nous prouve qu'elle est dans la nature. Nous le voyons cruellement étrangler son oiseau et s'amuser des convulsions de ce pauvre animal. »

La violence destructrice est un des caractères de la nature, et assure sa continuité. Si l'excès de violence du marquis de Sade ne fait pas l'unanimité, tout le monde à peu près admet alors plus ou moins l'idée de cette continuité qui élude théoriquement la mort. La mort, notion cultivée par l'homme, disparaît dans le plan de la nature. La mort n'est « qu'imaginaire ». Il dit aussi qu'« il n'y a point de mort ». « Elle n'existe que figurativement et sans aucune réalité. La matière privée de cette autre portion sublime de la matière qui lui communiquait le mouvement ne se détruit pas pour cela, elle ne fait que changer de forme, elle se corrompt. » Le mouvement n'est donc jamais tout à fait aboli chez le cadavre, grâce à la corruption. Sade n'a jamais été tenté de revenir en arrière, de la corruption à l'humanité, et de jouer au Prométhée, il n'a pas assez d'intérêt pour l'humain et préfère, comme en témoigne son testament, la transformation dans d'autres formes de vie : « Elle (la mort) fournit des sucs à la terre, la fertilise et sert à la régénération des autres règnes [animal, végétal]. »

Beaucoup au XVIII^e siècle refuseront d'aller plus loin et de reconnaître avec Sade « les liaisons singulières qui se trouvent entre les émotions physiques et les égarements moraux ». Au contraire, ils développeront des aspects à leurs yeux tranquillisans de la continuité de la nature et de l'œuvre infinie de destruction et de recreation. Ils verront une possibilité pour l'homme de dominer cette force de destruction et de la rendre bienfaisante, en étudiant ses lois et en s'y adaptant. C'est la « nature » des philanthropes opposée à celle des sadiens. L'une et l'autre cependant ont le même fond, et on passe facilement de l'une à l'autre.

La tendance sadienne a certainement été plus répandue qu'on ne l'a longtemps cru, mais sous des formes plus convenables et moins

provocantes ; on la trouve dans les types nouveaux de satanisme, le nouveau Satan étant l'homme qui a épousé la nature : ainsi la créature monstrueuse de Frankenstein. La tentation moderne est plutôt celle du surhomme, successeur de Satan. Pour les catégories d'hommes forts qui ont compris le système sadien de la nature, il n'y a plus « d'ordre légal » ; tout leur est permis : « L'accomplissement de ses propres désirs en doit être le but naturel » (Potocki). Ils savent que les vertus des philanthropes ne sont qu'hypocrisie : « La douce piété, la piété filiale, l'amour brûlant et tendre, la clémence des rois sont autant de raffinements de l'égoïsme » (Potocki). C'est que la rencontre de l'homme avec la nature se fait ici non pas au niveau des vertus, mais à celui de la toute-puissance aveugle et immorale.

Le rempart contre la nature a deux points faibles : l'amour et la mort

La toute-puissance de la nature agit sur l'homme à deux endroits : le sexe et la mort. Ils étaient étrangers l'un à l'autre jusqu'à la fin du Moyen Age, dans nos cultures occidentales. Cette incompatibilité n'est pas un phénomène chrétien : les allusions sexuelles sont très rares dans l'art funéraire gréco-latin, si l'on excepte les Étrusques. Or, depuis le ^{xvi}^e siècle, ils se sont rapprochés, jusqu'à constituer à la fin du ^{xviii}^e un véritable corpus d'érotisme macabre. Presque tout le reste des choses de la mort n'a pas changé : la solennité des pompes funèbres ou l'affectation de simplicité des funérailles continuent et amplifient des traditions nées au milieu du Moyen Age. Le changement de l'art de bien mourir par la méditation sur la mélancolie de la vie, réel mais discret, ne saute pas aux yeux. Le déplacement des cimetières où les excommuniés et les pécheurs publics ont maintenant leur place s'est fait en silence, sans scandale ni surprise.

C'est au fond de l'inconscient, aux ^{xvii}^e-^{xviii}^e siècles, que quelque chose de troublant s'est passé : là, en plein imaginaire, l'amour et la mort se sont rapprochés jusqu'à confondre leurs apparences. Cela s'est fait, nous l'avons vu, en deux étapes. A la fin du ^{xvi}^e siècle et pendant la première moitié du ^{xvii}^e, à l'époque baroque, un monde encore inconnu d'émotions et d'imaginations a commencé à bouger. Mais les remous ainsi provoqués ont tout juste atteint la surface des choses, et les contemporains ne s'en sont pas aperçu. Cependant, les distances entre

l'amour et la mort s'étaient déjà rétrécies et les artistes étaient tentés de suggérer à leur insu des similitudes jadis ignorées entre l'un et l'autre.

A partir du milieu du XVIII^e siècle, c'est un continent dangereux et sauvage qui a vraiment émergé, faisant ainsi remonter dans la conscience collective ce qui avait été jusque-là soigneusement refoulé et qui s'est exprimé dans les conceptions de la nature violente et destructrice. L'ampleur de ce mouvement a été bien perçue et analysée par G. Bataille, dans un climat de surréalisme favorable à sa compréhension. Essayons en matière de conclusion d'interpréter ce grand phénomène de l'imaginaire.

Pendant des millénaires, l'*homo sapiens* a dû ses progrès à la défense qu'il a opposée à la nature. La nature n'est pas une Providence bien réglée et bienfaisante, mais un monde d'anéantissement et de violence qui, s'il peut être évalué plus ou moins bon ou mauvais selon le penchant des philosophes, reste toujours extérieur à l'homme, sinon hostile. L'homme a donc opposé la société qu'il a construite à la nature qu'il a comprimée. La violence de la nature a dû être maintenue en dehors du domaine réservé par l'homme à la société. Le système défensif a été obtenu et entretenu par la création d'une morale et d'une religion, l'établissement de la cité et du droit, la mise en place d'une économie, grâce à une organisation du travail, à une discipline collective, et même à une technologie.

Ce rempart dressé contre la nature avait deux points faibles, l'amour et la mort, par où suintait toujours un peu de la violence sauvage.

Ces deux points faibles, la société des hommes a pris grand soin de les renforcer. Elle a fait tout ce qu'elle pouvait pour atténuer la violence de l'amour et l'agressivité de la mort. Elle a contenu la sexualité dans des interdits qui ont varié d'une société à l'autre, mais qui ont toujours cherché à modérer son usage, à diminuer son pouvoir, à empêcher ses écarts. Elle a de même dépouillé la mort de sa brutalité, de son incongruité, de ses effets contagieux, en atténuant son caractère

individuel au profit de la permanence de la société, en la ritualisant et en faisant d'elle un passage entre les autres passages de chaque vie, à peine un peu plus dramatique. La mort a été apprivoisée ; c'est sous cette forme primitive que nous l'avons reconnue au début de ce livre (chapitre 1).

Il existait alors une certaine symétrie entre les deux mondes de la société humaine et de la nature. Ils étaient l'un et l'autre continus, la continuité de la société étant assurée par les institutions et les codes de moralité traditionnels. Ils marchaient au même *tempo*, et des échanges avaient lieu entre eux, mais limités par l'usage et en évitant qu'ils se transformassent en effraction.

C'était, en effet, le rôle des fêtes que d'ouvrir périodiquement les vannes et de laisser la violence entrer quelque temps. La sexualité était aussi un domaine où, avec de grandes prudences, une place était laissée à l'instinct, à l'abandon du désir et du plaisir. Dans certaines civilisations, comme chez les Malgaches, la mort était l'occasion d'une levée temporaire des interdits ; dans nos civilisations occidentales et chrétiennes le contrôle fut plus rigoureux, la ritualisation plus contraignante, la mort était mieux surveillée.

Sur ce fond cérémoniel, un premier changement est intervenu dans l'Occident chrétien, ou tout au moins dans ses élites, vers le milieu du Moyen Age. Un modèle nouveau est apparu, celui de la mort de soi. La continuité de la tradition a été brisée. La tradition avait émoussé la mort, pour qu'il n'y ait pas de rupture. Mais au Moyen Age, la mort a été inventée comme fin et raccourci d'une vie individuelle. L'ancienne continuité a été remplacée par une somme de discontinuités. C'est alors que la dualité du corps et de l'âme a commencé à s'imposer à la place de l'*homo totus*. La survie de l'âme, active dès le moment de la mort, supprimait l'étape intermédiaire du sommeil, à laquelle l'opinion commune était restée longtemps attachée. Privé de son âme, le corps n'était plus rien qu'une poussière restituée à la nature. Cela n'a, de toute

façon, pas eu de grande conséquence tant qu'on ne reconnaissait pas à la nature une personnalité démiurgique, rivale de Dieu.

D'ailleurs, la substitution d'une série de discontinuités biographiques à la continuité primitive n'était pas encore universelle et le modèle ancien de la mort apprivoisée subsistait. C'est pourquoi la relation entre l'ordre de l'humain et le désordre de la nature n'avait pas été vraiment affectée avant le ^{xvii}^e siècle. Le système de défense tenait toujours bon.

Il a commencé à se lézarder au moment des grandes réformes religieuses, catholiques et protestantes, des grandes épurations du sentiment, de la raison, de la moralité.

L'ordre de la raison, du travail, de la discipline a fléchi aux emplacements de la mort et de l'amour, de l'agonie et de l'orgasme, de la corruption et de la fécondité ; mais ces premières brèches furent d'abord le fait de l'imaginaire, qui a ménagé à son tour le passage au réel.

Par ces deux portes, la sauvagerie naturelle a fait irruption dans la cité des hommes, au moment où celle-ci, au ^{xix}^e siècle, s'apprêtait à coloniser la nature, et poussait de plus en plus loin les frontières d'une occupation technique et d'une organisation rationnelle.

On dirait que, dans son effort pour conquérir la nature et l'environnement, la société des hommes a abandonné ses vieilles défenses autour du sexe et de la mort ; et la nature, qu'on pouvait croire vaincue, a reflué *dans* l'homme, est entrée par les portes délaissées et l'a ensauvagé.

Tout cela est loin d'être encore consommé dans les faits au début du ^{xix}^e siècle, mais les signaux de détresse sont allumés. Les fantasmes du marquis de Sade apparaissent comme des présages d'apocalypse. Très discrètement, mais très efficacement, quelque chose d'irréversible est intervenu dans les relations millénaires entre l'homme et la mort.

I. C'est moi qui souligne.

- II. C'est le thème de *la Religieuse* de Diderot, souvent associé à l'érotisme macabre aux XVIII^e-XIX^e siècles : le moine malgré lui et l'amant incestueux sont les personnages habituels du roman noir.

9

Le mort-vivant

La mort apparente

Au cours du chapitre précédent, nous avons montré quelle ambiguïté l'art, la littérature, la médecine ont entretenue autour de la vie, de la mort et de leurs limites, aux ^{xvii^e} et ^{xviii^e} siècles. Le mort-vivant est devenu un thème constant, depuis le théâtre baroque jusqu'au roman noir.

Or, ce thème étrange n'est pas resté confiné dans le monde irréel de l'imagination. Il a envahi la vie quotidienne, et nous le retrouvons sous la forme de la mort apparente. Un médecin écrivait en 1876⁴⁸² qu'une « *panique universelle* » s'était alors emparée des esprits, à l'idée d'être enterré vivant, de se réveiller au fond du tombeau. Il n'exagérait pas.

Il ne faut sans doute pas confondre la mort apparente avec la dormition, le sommeil de Barberousse ou de la Belle au bois dormant. La fille de la chanson, que trois capitaines ont enlevée pour la violer, est tombée morte :

La belle tomba morte
Pour ne plus revenir.

Mais les trois capitaines ne s'acharnent pas sur son corps inanimé : Hélas, ma mie est morte, qu'allons-nous en faire ? Il n'y a pas d'autre solution que de la reporter au château de son père, dessous le rosier blanc :

Et au bout de trois jours
La belle ressuscite
Ouvrez, ouvrez, mon père,
Ouvrez sans plus tarder.
Trois jours j'ai fait la morte
Pour mon honneur garder.

Personne n'exprime quelque peur de ces trois jours dessous le rosier blanc. Or la peur est justement le caractère essentiel du sentiment provoqué par la mort apparente.

L'inquiétude se manifeste pour la première fois dans les testaments vers le milieu du ^{xvii}^e siècle. Une anecdote permet de situer à peu près son apparition : au milieu du ^{xvi}^e siècle, un étudiant frison avait été enterré au cimetière Saint-Sulpice. Son gisant, sans doute un accoudé, avait perdu un bras. Au ^{xvii}^e siècle, oubliant que ce bras avait été cassé, on crut que la mutilation reproduisait, sur le tombeau « élevé », un drame souterrain. Sauval raconte que le gouverneur du jeune homme, absent au moment de sa mort, le fit exhumer à son retour et qu'on s'aperçut alors que le cadavre avait dévoré son propre bras. Le cas est classique dans la littérature médicale, mais il fut à l'époque de Sauval attribué à l'enterrement d'un vivant⁴⁸³.

C'est cependant dans la première moitié du ^{xviii}^e siècle, vers 1740, que les médecins s'emparèrent de la question pour dénoncer l'un des graves dangers de l'époque.

Les médecins de 1740. La montée de la peur

Une abondante littérature spécialisée reprit alors les anciennes données, les miracles des cadavres, les cris entendus dans les tombeaux, les cadavres dévoreurs, pour les réinterpréter à la lumière de ce qu'on savait de la mort apparente. Voici longtemps, pensait-on, qu'on la craignait, et la sagesse antique invitait à la prudence. La religion des morts, les rites de la sépulture n'étaient en réalité que précautions pour éviter les enterrements précipités : non seulement la *conclamatio* – le rappel par trois fois, à haute voix, du nom du défunt présumé –, mais les coutumes de la toilette, de l'exposition du corps, du deuil dont le bruit pouvait aussi réveiller le mort-vivant, l'habitude de laisser le visage découvert, le délai de plusieurs jours avant l'incinération, *etc.*

Certaines de ces habitudes persistaient à l'époque où Bruhier et Wislaw écrivaient. Ils ont remarqué que les démonstrations des pleureuses accompagnaient toujours les funérailles, et pas seulement dans le Midi méditerranéen, ils en avaient vu en Picardie. Nous pourrions ajouter que la *conclamatio* était encore en usage au temps de Tolstoï : le médecin l'appela trois fois dans la gare où il agonisait. Aujourd'hui encore, le protocole de l'Église veut que le pape sur son lit de mort soit interpellé trois fois par son nom de baptême.

Ces pratiques de la sagesse antique auraient été abandonnées sous la pression de l'Église, et c'est peut-être la première fois que celle-ci dut faire face à l'accusation, fréquente à la fin du siècle, de désinvolture à l'égard des corps morts. « Par quelle fatalité des précautions aussi sages que celles des Romains ont-elles été entièrement négligées dans le christianisme⁴⁸⁴ ? » Wislaw, l'auteur de ces lignes, avait de bonnes raisons de se plaindre et savait de quoi il parlait : n'avait-il pas lui-même échappé deux fois dans son enfance et sa jeunesse aux médecins et aux fossoyeurs trop pressés ?

L'imprudence, l'incurie des autorités qui administraient les sépultures, c'est-à-dire du clergé, aboutirent à des drames bien connus, parfois contemporains, que les auteurs rapportent, comme jadis Garmann rapportait les miracles des cadavres.

Il y a plusieurs cas. Les moins graves sont ceux où la « résurrection » a lieu pendant le transport du corps : une fille d'artisan « ayant été conduite à l'Hôtel-Dieu et étant jugée morte (...) donna heureusement des signes de vie dans le temps qu'elle était sur le brancard dont on se servait pour la porter dans sa fosse » ; « un crocheteur demeurant rue des Lavandiers tombe malade et est porté à l'Hôtel-Dieu. Le croyant mort, on le transporte à Clamart, avec les autres morts du même hôpital, et on le mélange avec eux dans la fosse. Il revient à lui sur les 11 heures de la nuit, déchire son suaire, frappe à la loge du portier qui lui ouvre la porte, et revient chez lui⁴⁸⁵ ».

Il arrivait que l'humour ne perdît pas ses droits, même dans des situations aussi graves : « Ledran a rapporté à Louis [médecin intéressé au même problème] que feu M. Chevalier, chirurgien à Paris, fut attaqué d'une affection soporeuse dans laquelle il ne donnait aucun signe de sensibilité ; on l'avait agité et secoué fort rudement en toute manière, sans succès. *On l'avait appelé en vain par son nom, à voix fort haute [la conclamatio]* ; quelqu'un qui le connaissait pour un grand joueur de piquet s'avisa de prononcer assez vivement ces mots : quinte, quatorze et le point. Le malade en fut tellement frappé que dès cet instant il sortit de la léthargie⁴⁸⁶. » A vrai dire, il y a peut-être dans ce récit moins d'humour qu'on le supposerait. Les choses du jeu sont sérieuses pour les joueurs !

Combien de fois ne s'est-on aperçu de rien, et a-t-on enterré réellement un vivant ? Des hasards ont permis quelquefois d'arriver à temps et de sauver le malheureux enfermé dans son cercueil...

Ce qui va suivre n'est pas une observation de médecin, mais un fait divers raconté par une espèce de gazetier aimant le scandale, la chose

leste et macabre. A Toulouse, un pèlerin de Saint-Sernin mourut « dans le cabaret où il avait mis pied à terre ». On l'emmène à la Dalbade : « Le mort fut mis en dépôt dans cette église jusqu'au temps marqué pour l'enterrer. Le lendemain une dévote qui faisait ses prières dans la même chapelle [une chapelle de la confrérie chargée des enterrements] crut entendre remuer dans le cercueil et courut, épouvantée, appeler les prêtres. On la traita d'abord de visionnaire, mais comme elle s'obstinait à dire qu'elle avait ouï quelque chose, on ouvrit la bière et l'on trouva le prétendu mort encore vivant. Il fit signe et l'on comprend qu'il demandait à être soigné. Mais tous les secours qu'on lui donna furent inutiles et il expira peu de temps après. Voilà ce que j'ai vu, il n'y a pas encore quinze jours, et ce qui me fait frémir quand j'y pense. Car je m'imaginais que l'on enterre souvent des personnes vivantes, et je vous avoue que je ne voudrais pas avoir un pareil sort⁴⁸⁷. »

Revenons aux histoires de médecins : « P. Le Cler, ci-devant principal du collège de Louis-le-Grand, (...) racontera à ceux qui voudront l'entendre que la sœur de la première femme de son père, ayant été enterrée avec une bague au doigt dans le cimetière public d'Orléans, la nuit suivante, un domestique attiré par l'espérance du gain découvrit le cercueil, l'ouvrit et, ne pouvant venir à bout de faire couler la bague hors du doigt, prit le parti de le couper. L'ébranlement violent que la blessure causa dans les nerfs rappela la femme à elle-même et un cri amer que lui arracha la douleur saisit le voleur d'épouvante et le mit en fuite. Cependant la femme se débarrassa comme elle put du linceul... elle retourna chez elle, survécut à son mari⁴⁸⁸ », après lui avoir donné un héritier.

Ces histoires courent la ville et la cour. « Il ne faut donc pas s'étonner, remarquent nos médecins de 1743, de la précaution que quelques personnes ont prise de défendre par leur testament de les mettre dans le cercueil avant 48 heures au moins sans qu'on eût fait sur

eux diverses épreuves par le fer et le feu pour acquérir une plus grande certitude de leur mort. »

Les précautions des testateurs

En effet, comme nous l'avons déjà vu, à partir des années 1660 de telles précautions deviennent fréquentes dans les testaments et témoignent, plus encore que les observations des médecins, d'une inquiétude très répandue, au moins dans les élites instruites.

Le plus ancien testament de mon échantillonnage qui montre cette préoccupation est de 1662 : « Que mon corps soit ensevely 36 heures après mon décès mais pas plus tôt⁴⁸⁹. » Ensuite, en 1669 : « Que les corps morts soient gardés jusqu'au lendemain de leur décès. »

C'est la première précaution, la plus banale : s'assurer d'un certain délai avant l'enterrement.

Il est en général d'une ou deux fois vingt-quatre heures. Il arrive qu'il soit plus long. Une testatrice de 1768, une femme noble, veut « qu'après mon décès, mon corps soit gardé pendant *trois jours* avant d'être inhumé ». Trois jours sans moyens de conservation, cela pouvait être long⁴⁸⁹ !

La seconde précaution est d'être laissé tel quel, sans être touché, ni habillé ni déshabillé, ni lavé, ni bien entendu ouvert, pendant un certain temps, ou même toujours : 1690 : « Que l'on me laisse deux fois vinte cate heure dans le mesme lit ou je mourray, que l'on m'ancevelisse dans les mêmes draps sans me toucher ni rien autre⁴⁸⁹. »

1743 : « Qu'aussitôt son décès arrivé, on la laisse 12 heures dans son lit avec les habillements qu'elle aura et vingt-quatre après sur la paille. »

1771 : « Je veux être enterrée 48 heures après mon décès et qu'on me laisse pendant ce temps dans mon lit. »

La dernière précaution est la scarification. Elle est plus rare, mais devient plus fréquente à la fin du XVIII^e siècle : Élisabeth d'Orléans prescrit en 1696 : « Que l'on me donne devant deux coups de rasoir sous la plante des pieds. »

En 1790, une bourgeoise de Saint-Germain-en-Laye stipule : « Je veux que mon corps reste dans mon lit au même état où il se trouvera à l'instant de ma mort pendant 48 heures et qu'après ce temps il me soit donné des coups de lancette aux talons⁴⁸⁹. »

Le prolongement au XIX^e siècle

Les manifestations d'inquiétude ne cessèrent pas pendant toute la première moitié du XIX^e siècle, même si les allusions deviennent plus rares dans des testaments plus discrets. Ainsi celui de Mathieu Molé, fait à la mode d'autrefois, celle du « beau testament », de 1855 : « Je veux qu'on s'assure de mon décès avant de m'ensevelir par des scarifications et tous les moyens utilisés en pareil cas⁴⁸⁹. »

On peut imaginer combien était encore menaçante l'obsession vieille de deux siècles, en lisant le discours prononcé au Sénat de l'Empire français le 28 février 1866 par le cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux (le même prélat qui a criblé son diocèse de clochers néo-gothiques au point d'être raillé de le transformer en hérisson !) :

« J'ai moi-même, dans un village que j'ai desservi au début de ma carrière pastorale, empêché deux inhumations de personnes vivantes. L'une d'elle vécut encore douze heures et l'autre revint complètement à la vie (...). Plus tard à Bordeaux, une jeune femme passait pour morte ; quand j'arrivai près d'elle, la garde-malade s'apprêtait à couvrir son visage [le geste dénoncé par tous les adversaires de l'enterrement précipité] (...) : elle est devenue épouse et mère. »

Mais voici qui est plus personnel et plus frappant. On imagine le frisson qui parcourut l'assemblée, et on garda longtemps à Bordeaux le souvenir de ce mémorable événement. Ma mère qui avait été élevée dans cette ville me l'a jadis raconté : « En 1826, un jeune prêtre, au milieu d'une cathédrale pleine d'auditeurs, s'affaisse subitement dans la chaire (...). Un médecin déclare la mort constatée et fait donner le permis d'inhumer pour le lendemain. L'évêque de la cathédrale où l'événement était arrivé récitait déjà le *De profundis* au pied du lit funèbre et on avait pris les dimensions du cercueil. La nuit approchait et on comprend les angoisses du jeune prêtre dont l'oreille saisissait le bruit de tous les préparatifs. Enfin il entend la voix d'un de ses amis d'enfance [comme les mots du jeu du médecin du XVIII^e siècle, dans l'anecdote de Louis] et cette voix, provoquant chez lui un effort surhumain, amena un résultat merveilleux. » Le retour à la vie fut rapide et complet, puisque « le lendemain il pouvait reparaître dans sa chaire. Il est aujourd'hui parmi vous ». C'était le cardinal lui-même à qui cette aventure était arrivée quand il était jeune prêtre. Ma mère ajoutait que ses cheveux étaient alors devenus blancs.

Cette puissante obsession a été à l'origine des mesures prises dès la fin du XVIII^e siècle pour le contrôle des inhumations. Nous serions tentés aujourd'hui de les attribuer à un souci de bonne police, à la volonté de démasquer les meurtres et d'empêcher leur dissimulation. C'est avant tout la peur de l'enterrement prématuré qui les a provoquées. Déjà les évêques avaient au XVIII^e siècle imposé un délai de vingt-quatre heures, correspondant à celui prévu généralement par les testateurs : on ne risquait plus d'être expédié quelques heures après son décès, avant la nuit, comme cela arrivait auparavant. Bruhier proposait en 1743 l'institution d'inspecteurs des morts. On exigea en 1792 que le décès fût vérifié par deux témoins. Un arrêté du 21 vendémiaire an IX donne des conseils : « Les personnes qui se trouveront auprès d'un malade au moment de son décès présumé éviteront à l'avenir de lui couvrir et

envelopper le visage, de le faire enlever de son lit, pour le déposer sur un sommier de paille ou de crin et de l'exposer à un air trop froid⁴⁹⁰. »

Il semble qu'il fallut vaincre une répugnance des médecins pour les forcer à vérifier la mort. En 1818, l'auteur d'un dictionnaire des sciences médicales en 60 volumes, qui accorde encore une grande place à la mort, écrit : « Rarement les médecins sont appelés pour constater la mort, ce soin important est abandonné à des mercenaires ou à des individus qui sont entièrement étrangers à la connaissance de l'homme physique. Un médecin qui ne peut sauver un malade *évite* de se trouver chez lui après qu'il a rendu le dernier soupir et tous les praticiens paraissent pénétrés de cet axiome d'un grand philosophe : il n'est pas de la civilité qu'un médecin visite un mort⁴⁹¹. »

A la fin du XVIII^e siècle, on avait aussi conseillé l'institution de « lieux de dépôt » où les corps resteraient sous surveillance jusqu'au début de la putréfaction, afin qu'on puisse être absolument sûr du décès. Le projet ne fut pas réalisé en France, mais le fut en Allemagne. Ces premières *funeral homes* étaient appelées *vitae dubiae azilia*, ou, ce qui est moins joli, obituaires. Il y en eut à Weimar en 1791, à Berlin en 1797, à Mayence en 1803, à Munich en 1818. L'une d'entre elles fournit le décor d'une nouvelle de Marc Twain qui aimait les récits macabres. Les bras des exposés y étaient reliés à des sonnettes qui réagissaient à chaque mouvement insolite !

Seconde moitié du XIX^e siècle : l'apaisement et l'incrédulité des médecins

Des dispositions légales furent prises pour répondre à l'inquiétude générale, au moment d'ailleurs où celle-ci commençait à s'apaiser. Le

cardinal Donnet faisait déjà figure d'attardé : c'est qu'on ne l'avait pas ausculté ! Les médecins de son temps contestaient la réalité de la mort apparente, le danger de l'enterrement précipité, avec une autorité et une assurance égales à celles de leurs prédécesseurs, quand ceux-ci, un siècle plus tôt, avaient au contraire sonné l'alarme et répandu la terreur. Le retournement s'est fait dans les deux cas au nom de la science positive contre des superstitions attardées.

A l'article « Mort », un dictionnaire encyclopédique des *Sciences médicales*, publié en 1876, fait l'historique de la question. Les histoires fabuleuses des *De miraculis cadaverum* étaient encore prises au sérieux par la génération des médecins de 1740, sous la réserve qu'on les interprêtât comme des cas de mort apparente⁴⁹². En 1876, elles sont considérées comme des racontars tout à fait négligeables. Quoiqu'il y ait toujours eu des cas de réanimation, « c'est surtout à l'impulsion donnée par Winslow en 1740, Bruhier en 1742, que la question de la mort apparente a dû toute sa popularité ». Ces médecins historiens reconnaissaient deux grandes poussées de l'obsession, l'une vers 1740, l'autre vers 1770-80, cette dernière coïncidant avec la campagne pour le transfert des cimetières hors des villes, les mêmes personnalités participant aux deux actions (voir chapitre 11). Mais tout cela n'est pas sérieux aux yeux des médecins de la fin du XIX^e siècle. « Aucune partie de la littérature médicale n'est plus riche que celle qui concerne la mort apparente. Cette richesse est souvent stérile. » C'est au tour des médecins du XVIII^e siècle d'être suspects de bavardage et de crédulité : « Car la science est encombrée de faits accumulés sans critique, de récits inspirés par l'imagination ou par la peur. » C'est évidemment le cas des histoires de Bruhier et de ses contemporains. « A l'amour des merveilles, s'ajoute souvent le vain désir d'émouvoir le public. La mystification tient une grande place dans l'histoire de la mort apparente. » Autant dire que la mort apparente est un faux problème.

De son côté, un autre médecin, Bauchot, dans un livre de 1883⁴⁹³, critique les Bruhier, Vicq d'Azyr et les médecins du XVIII^e siècle, pour avoir prétendu que les coutumes funéraires des peuples anciens avaient été inspirées par « la crainte d'être enterrés vivants ». Des superstitieux qui dénoncent d'autres superstitieux ! En 1883, les médecins éclairés savent parfaitement que ces coutumes sont « engendrées par le mysticisme et la superstition, perpétuées par l'orgueil ». Elles « témoignent bien plus de la forme des croyances religieuses et du degré [bien bas !] de civilisation des peuples que de leur crainte d'être enterrés vivants ». Certes « longtemps cette crainte a régné dans le monde et dans la science », dans une science envahie par des philosophies et des superstitions : « car la doctrine de l'incertitude des signes de la mort et la croyance aux histoires d'inhumation ont presque toujours prévalu dans quelques esprits », même scientifiques. « C'est une crainte assez générale dont il faut tenir compte », mais pour mieux l'exorciser. « J'affirme que la moindre attention suffira toujours au médecin pour reconnaître la mort à l'instant même où elle a eu lieu. » J'apporte dans ce livre le fruit de trente-cinq ans d'études : « un gage certain de sécurité sur les inhumations ».

Et le fait est que les histoires de mort apparente vont devenir de plus en plus rares, et même quand il arrive aujourd'hui que quelque mort se réveille dans la morgue d'un hôpital, le fait divers ne provoque plus d'émotion. A la fin du XIX^e siècle, la mort apparente a perdu son pouvoir obsessionnel, sa fascination. On ne croit plus à cette forme-là de mort-vivant.

Les médecins et la mort

Voici donc que la surface immobile des attitudes *réelles* devant la mort, aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, est agitée par une sorte de soulèvement. Une menace redoutable surgit, puis, au bout de deux siècles, s'apaise et disparaît. Cette anomalie monstrueuse est sans doute la première manifestation de la grande peur de la mort. Elle n'a pas été alors largement exploitée par les arts d'évasion et d'illusion, comme il arrive d'habitude quand une vaste inquiétude s'empare de la conscience universelle : au-delà d'une certaine gravité, on se tait toujours. La société a chassé la mort apparente hors du miroir où elle caressait ses fantasmes.

Aussi, saisissons-nous plutôt cette obsession à travers le regard des médecins. Ils sont les nouveaux médiums, déchiffreurs des codes psychologiques de leur temps.

Nous l'avons vu, il y a eu, pour s'intéresser à la mort apparente, trois générations de médecins, ceux des ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles, ceux du ^{xviii}^e siècle, et ceux de la fin du ^{xix}^e siècle.

Les médecins de la fin du ^{xix}^e siècle, qui parlaient notre langage d'aujourd'hui, repoussaient comme une superstition sans fondement expérimental, sans valeur scientifique, l'idée que la mort apparente ait représenté un véritable danger. Ils y mirent une passion qui nous surprend ; c'est que le débat sur la mort apparente mettait en question l'existence du temps de la mort comme un véritable état *mixte*, ils n'admettaient pas qu'il pût y avoir un tel mélange de vie et de mort. C'était tout l'un ou tout l'autre. La mort n'avait pas plus de durée que le point géométrique n'avait de densité ni d'épaisseur. Elle n'était qu'un mot équivoque du langage naturel, qu'il fallait bannir du langage univoque de la science pour désigner l'arrêt de la machine, simple négativité. Le concept de la mort-état les révoltait.

Pour les médecins des deux autres générations, celle des ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles et celle du ^{xviii}^e, le temps de la mort était bien au contraire un état qui tenait à la fois de la vie et de la mort. La mort n'était réelle et absolue que plus tard, au moment de la décomposition. C'est pourquoi,

en retardant la décomposition, on retardait la mort absolue. L'embaumement, la conservation permettaient d'allonger ce temps de la mort-état, où subsistait quelque chose de la vie.

La différence entre ces deux générations réside dans l'antériorité de la vie ou de la mort à l'intérieur de la mort-état : pour le médecin des ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles, le temps de la mort-vie commençait au moment de la mort apparente et continuait dans le cadavre ou la momie. Il n'y avait guère (sauf hasard, simulation, absorption de breuvage soporifique ou dormition magique) chevauchement de la mort sur la vie, mais au contraire de la vie sur la mort. D'où les cadavres qui saignent, mordent, transpirent, sur lesquels continuent de pousser barbe, cheveux, ongles et dents.

Pour les médecins du ^{xviii}^e siècle, les phénomènes ainsi observés ne sont pas toujours absurdes, c'est leur interprétation ancienne qui est sottise. Le chevauchement se fait à leur avis en sens contraire, de la mort sur la vie. L'apparence de la mort s'installe pendant la vie. Aussi les signes de la mort apparente remplacent-ils dans la littérature les miracles des morts.

Elle a été chargée du même trouble existentiel que provoquaient les prodiges des cadavres. Les deux troubles, l'ancien et le nouveau, se rejoignent dans l'érotisme macabre : les scènes de tombeau, les baisers de momie du théâtre baroque français ou élisabéthain, et d'autre part la nécrophilie des contes médico-sadiens. Le thème de la mort apparente a aussi un aspect sexuel. Outre ce qui vient d'être dit ici et dans le chapitre précédent, on ne peut pas ne pas être frappé par la symétrie des deux discours médicaux au ^{xviii}^e siècle, celui sur la mort apparente et celui sur la masturbation. On sait la place de la masturbation dans une littérature médicale qui y voyait la cause de toutes sortes de maux physiques, moraux, sociaux. De même la mort apparente était-elle devenue, chez d'autres médecins contemporains, la raison d'être et la justification des religions, et la cause de bien des drames. Dans un cas comme dans

l'autre, nous reconnaissons la même affectation d'objectivité scientifique et la même volonté passionnée de démythification. C'est qu'il ne s'agit pas d'une quelconque maladie, même grave comme la peste, qu'on peut désormais traiter froidement, avec le détachement de l'homme de science, il s'agit de quelque chose de plus qui fait peur et qu'il faut exorciser.

Aux origines de la Grande Peur de la Mort

Les médecins perdent leur sang-froid au voisinage des vannes par où le dérèglement de la nature menace de pénétrer dans la cité raisonnable des hommes. Ils découvrent le sexe et la mort sous des formes insolites et sauvages qu'ils dénoncent avec la conviction et l'autorité du guetteur : le vice solitaire et l'état « soporeux ». Dans les deux cas, on sent monter chez ces hommes de science et de lumières la peur, la peur du sexe, laissons-la hors de notre analyse, et la peur de la mort, la vraie peur.

Car, jusqu'à présent, j'ose le dire, les hommes tels que nous les saisissons dans l'histoire n'ont jamais eu vraiment peur de la mort. Certes, ils la craignaient, ils en éprouvaient quelque angoisse et ils le disaient tranquillement. Mais justement jamais cette angoisse ne dépassait le seuil de l'indicible, de l'inexprimable. Elle était traduite en mots apaisants et canalisée dans des rites familiers.

L'homme d'autrefois faisait cas de la mort, elle était chose sérieuse, qu'il ne fallait pas traiter à la légère, un moment fort de la vie, grave et redoutable, mais pas redoutable au point de l'écarter, de le fuir, de faire comme s'il n'existait pas, ou d'en falsifier les apparences.

Ce qui démontre encore mieux la modération des sentiments anciens devant la mort et combien ils risquaient peu de dégénérer en panique,

c'est l'absence de scrupule des hommes d'Église à exploiter le germe d'angoisse qui s'y trouvait, pour le grossir et le transformer en objet d'épouvante. Ils ont tout fait pour faire peur : tout sauf ce qui risquait de porter au désespoir, la plus grave des tentations. Reconnaissons-le : aucune société n'aurait résisté à cet appel pathétique à l'épouvante, à cette menace d'apocalypse, si elle les avait réellement admis et intégrés. Mais la société occidentale en a pris et en a laissé, et les moralistes les plus exigeants le savaient, et en tenaient compte en forçant les doses.

Elle a pris ce qui, à travers les images terribles, correspondait à sa vision collective et secrète de la mort, que les hommes d'Église aussi ressentaient spontanément et traduisaient à leur manière. Elle aimait dans cette littérature sur les fins dernières, en vérité populaire et pas seulement reçue de force, l'apaisement proposé par l'Église, mais aussi le sentiment que chacun y trouvait de son identité, de son histoire et de la brièveté mélancolique de cette histoire.

En revanche elle a laissé le terrorisme, ou elle l'a désarmé. C'est pourquoi ce terrorisme a plutôt été un spectacle didactique qui a provoqué quelques conversions, suscité des prosélytes et des vocations parmi des élites de militants. Il a fait aussi des dupes, celles qui l'ont pris à la lettre, les dernières ayant été les hommes des lumières et du progrès des XVIII^e et XIX^e siècles... et les historiens d'aujourd'hui.

Quand on a commencé à avoir peur de la mort pour de bon, on s'est tu, les hommes d'Église les premiers ainsi que les médecins : cela devenait trop grave.

Cette peur sans paroles, nous l'avons cependant repérée déjà dans la rhétorique des médecins qui a succédé aux apocalypses des hommes d'Église, et dans les aveux discrets qu'elle arrache aux testateurs.

Quand un homme ou une femme du temps de Louis XIV commandait qu'on ne les touche pas, qu'on les laisse sans les bouger pendant le temps qu'ils ont fixé, qu'on referme seulement le drap sur leur corps après quelques vérifications au couteau, il faut deviner au-delà de ces

précautions la peur lovée en un endroit secret d'eux-mêmes. On avait une telle habitude de manipuler les cadavres, depuis des millénaires ! Seuls les pauvres étaient expédiés à peu près intacts. Pour s'opposer à ces préparations traditionnelles, il fallait de bien grandes raisons. Qui sait si la vogue des cimetières de momies, où celles-ci étaient exposées à la vue des visiteurs, ne répondait pas au même souci d'échapper à la terre étouffante, de ne pas un jour se réveiller sous son poids ?

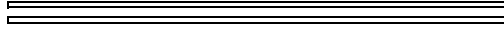
Une peur folle, que les médecins du ^{xix}^e siècle ont dénoncée comme irraisonnée, parce qu'elle s'apaisait, et qu'au contraire les médecins du ^{xviii}^e siècle avaient installée au cœur de leur science trop fraîche, parce qu'ils la subissaient.

Il est curieux qu'elle soit née, cette peur, à l'époque où quelque chose paraît changé dans l'antique familiarité de l'homme et de la mort. La gravité du sentiment de la mort, qui avait coexisté avec la familiarité, se trouve à son tour affectée : on joue avec la mort des jeux pervers, jusqu'à coucher avec elle. Un rapport s'est établi entre elle et le sexe, c'est pourquoi elle fascine, elle obsède comme le sexe : signes d'une angoisse fondamentale qui ne trouve pas de nom. Aussi reste-t-elle comprimée dans le monde plus ou moins interdit des rêves, des fantasmes, et ne parvient-elle pas à ébranler le monde ancien et solide des rites et des coutumes réelles. Quand la peur de la mort est entrée, elle est d'abord restée confinée là où l'amour a été si longtemps tenu à l'abri et à l'écart, et d'où, seuls, poètes, romanciers et artistes osaient le faire ressortir : dans l'imaginaire.

Mais la pression a sans doute été trop forte, et au cours des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, la peur folle a débordé hors de l'imaginaire et a pénétré dans la réalité vécue, dans les sentiments conscients et exprimés, sous une forme cependant limitée, conjurable, qui ne s'étend pas au mythe entier, sous la forme de la mort apparente, des dangers qu'on court quand on est devenu un mort-vivant.

QUATRIÈME PARTIE

LA MORT DE TOI



10

Le temps des belles morts

La douceur narcotique

« Nous sommes au temps des belles morts, écrivait dans son Journal, en 1825, Caroly de Gaïx ; celle de Madame de Villeneuve a été sublime⁴⁹⁴. » Sublime, le mot se trouve naturellement chez Chateaubriand : « Les traits paternels avaient pris au cercueil quelque chose de sublime⁴⁹⁵. » Aussi la mythologie du temps affectait-elle de reconnaître dans la mort un havre désiré et longtemps attendu,

Où l'on pourrait manger et dormir et s'asseoir.

L'antique repos se mêlait à d'autres idées plus neuves d'éternité et de rassemblement fraternel.

« Réjouissez-vous, mon enfant, vous allez mourir. » Ainsi parlait le curé d'un petit village près de Castres, à un pauvre malade « couché sur son grabat ». Et Caroly de Gaïx qui l'accompagnait ajoute : « Cette parole, qui aurait fait frissonner un heureux du siècle, lui arracha presque un sourire⁴⁹⁶. »

Triomphe momentané d'une réaction catholique, d'une dévotion aberrante et morbide ? Au contraire, l'*Encyclopédie* avait reproché aux clergés et aux Églises de cacher sous un appareil insolite et effrayant « la

douceur narcotique » de la mort, et d'en changer la nature, une nature que le romantisme devait dégager et exalter. « Je voudrais armer les honnêtes gens contre les chimères de douleur et d'angoisse de ce dernier période [sic] de la vie : préjugé général si bien combattu par l'auteur éloquent et profond de l'Histoire naturelle de l'homme [Buffon]... Qu'on interroge les médecins des villes et les ministres de l'Église, accoutumés à observer les actions des mourants et à recueillir leurs derniers sentiments, ils conviendront qu'à l'exception d'un petit nombre de maladies aiguës, où l'agitation causée par des mouvements convulsifs paraît indiquer les souffrances du malade, dans toutes les autres on meurt doucement et sans douleur et même ces terribles agonies effrayent plus les spectateurs qu'elles ne tourmentent le malade [l'auteur a tendance à minimiser, d'une part, la réalité des grandes souffrances de l'agonie, contrairement à la tradition médiévale et même moderne, d'autre part, la préparation à la dernière heure, car toutes deux risquaient d'affaiblir son idée de la douceur de la mort]... Il semble que ce serait dans les camps que les douleurs affreuses de la mort devraient exister ; cependant, ceux qui ont vu mourir des milliers de soldats dans les hôpitaux d'armée rapportent que leur vie s'éteint si tranquillement qu'on dirait que la mort ne fait que passer à leur cou un nœud coulant qui serre moins qu'il n'agit avec une *douceur narcotique*. Les morts douloureuses sont donc très rares et presque toutes sont insensibles. »

Insensibles, mais pas encore heureuses. Il faut d'abord débarrasser la mort des préjugés qui la défigurent : « Si l'on ne réveillait pas ces frayeurs, par ces tristes soins et cet appareil lugubre qui dans la société [mais pas dans la nature, et plus à la ville qu'à la campagne] devançant la mort, on ne la verrait point arriver [ce n'est pas encore la dramatisation romantique. C'en est l'annonce]... » « On ne craint donc si fort la mort que par habitude, par éducation, par préjugé. Mais les grandes alarmes règnent principalement chez les personnes élevées mollement dans le sein des villes et devenues, par leur éducation, plus

sensibles que les autres ; car le commun des hommes, surtout ceux de la campagne, voient la mort sans effroi ; c'est la fin des chagrins et des calamités des misérables. »

Remarque importante. Grâce au mythe rousseauiste de la ville corrompue opposée à la campagne proche de la nature, l'homme des Lumières exprime à sa manière un fait réellement observable : la différence frappante entre une tradition de familiarité avec la mort, conservée à la campagne et chez les pauvres gens, et d'autre part une attitude nouvelle, plus fréquente à la ville et chez les hommes riches et instruits, qui tend, au contraire, à grossir la signification et les virtualités de la mort. Nous reconnaissons là les deux attitudes que nous avons baptisées la « mort apprivoisée » et la « mort de soi ». Mais l'homme des Lumières, et cela est remarquable, répugne, ou affecte de répugner, à une attitude qui avait été, au moins à l'origine, celle des *litterati*. Pourtant les préparations à la mort aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles cherchaient plutôt à détourner l'attention de la fin dernière vers la vie tout entière. L'homme des Lumières n'a cure de ce changement tardif et trop discret. Il n'en tient pas compte. Il voit plutôt dans la mort à la ville l'influence des prêtres et le triomphe de leurs superstitions. Il manifeste, au contraire, l'intention de récupérer la familiarité des campagnes avec la mort : « Les hommes craignent la mort comme les enfants craignent les ténèbres et seulement parce qu'on a effaré leur imagination par des fantômes aussi vains que terribles. L'appareil des derniers adieux, les pleurs de nos âmes, le deuil et la cérémonie des funérailles, les convulsions de la machine qui se dissout, voilà ce qui tend à nous effrayer. »

Certes, les choses ne vont pas se passer comme semble le souhaiter l'auteur de l'*Encyclopédie*. Celui-ci aurait été horrifié s'il avait pu prévoir les grands deuils, les dramatiques mises en scène du ^{xix}^e siècle. Il aurait peut-être été moins réfractaire aux interdits tout à fait contemporains de la mort. On reconnaît dans sa pensée deux tendances : une nostalgie de

la mort simple et familière d'autrefois, et un désir de goûter la « douceur narcotique » et la paix merveilleuse. Ce dernier sentiment, préparé dans l'imaginaire du ^{xvii}^e et du ^{xviii}^e siècle, va provoquer à l'époque romantique une sorte d'apothéose baroque, qu'aucun auteur baroque n'aurait osé inventer. Au début, et pendant quelque temps, le néo-baroque romantique ne se présentera pas comme une manifestation de l'eschatologie chrétienne, mais, au contraire, comme une victoire contre la pastorale chrétienne et sa propagande des fins dernières. Ainsi le Lamartine de 1820, le poète de la mort d'Elvire, en même temps qu'il décrivait avec émotion les veillées pieuses et le crucifix de la dernière heure, opposait l'immortalité du déisme des Lumières à celle de la superstition cléricale :

Je te salue, ô mort ! libérateur céleste
Tu ne m'apparais point sous cet aspect funeste
Que t'a prêté longtemps l'épouvante ou l'erreur... :
Ton front n'est point cruel, ton œil n'est point perfide
Au secours des douleurs un Dieu clément te guide ;
Tu n'anéantis pas, tu délivres : ta main,
Céleste messenger, porte un flambeau divin⁴⁹⁷ ...

Et ces deux derniers vers ont l'air d'être le commentaire de quelque tombeau de Houdon, de Canova, où le génie de l'espoir et l'allégorie de la tristesse accompagnent le défunt jusqu'à une porte dont on ne sait si elle ouvre sur l'en deçà paisible ou l'au-delà lumineux.

Et l'espoir près de toi, rêvant sur un tombeau,
Appuyé sur la Foi, m'ouvre un monde plus beau.

Ainsi glisse-t-on du refus des superstitions et des rites médiévaux de préparation à la mort, vers les grandes liturgies de la mort romantique :

Quelle foule pieuse en pleurant m'environne ?

En France : la famille de La Ferronays

Les témoignages sur l'attitude romantique devant la mort sont nombreux, les uns très connus, grâce à la littérature, les autres moins. C'est l'un de ces derniers que j'ai choisi comme exemple : la correspondance et les journaux intimes de la famille de La Ferronays, tels qu'ils ont été publiés, une vingtaine d'années après la rédaction des documents les plus récents, en 1867, par Pauline de La Ferronays, M^{me} Auguste Craven, sous le titre *Récit d'une sœur*⁴⁹⁸.

Deux mots d'abord sur la famille. Le comte de La Ferronays naquit en 1772 à Saint-Malo, comme Chateaubriand qui lui donnait du « mon noble ami ». Il avait donc vingt ans en 1792. Il émigra avec son père, lieutenant général, servit dans l'armée de Condé et à Clagenfurth en Carinthie, où l'armée était cantonnée ; il épousa, en 1802, la fille d'un officier, le comte de Montsoreau. (Une sœur de la nouvelle comtesse de La Ferronays avait épousé le duc de Blacas.) Enfin il était lié avec le duc de Berry. Il appartenait donc à un milieu très royaliste, hostile à la Révolution. Après la Restauration, le comte de La Ferronays entra dans la diplomatie. Créé pair de France en 1815, il devint ministre à Copenhague en 1817, ambassadeur à Saint-Pétersbourg en 1819 : il gagna la confiance et l'amitié d'Alexandre I^{er}, qui lui assura une pension (qu'il fit verser ensuite à sa veuve), puis devint ministre des Affaires étrangères dans le cabinet Martignac. La Révolution de 1830 le surprit ambassadeur à Rome. Il ne rentra pas tout de suite dans la France de Louis-Philippe, et resta en exil, pour l'honneur, sans d'ailleurs poursuivre d'activité politique : juste une mission auprès de Charles X en exil pour le réconcilier avec la duchesse de Berry après la malheureuse aventure de Vendée.

Toutefois, dans cette famille si attachée aux Bourbons, on n'observe aucun enthousiasme royaliste. Entre eux, ils ne parlent presque jamais de politique, sauf en 1848, et c'est alors la fin du *Récit d'une sœur*. Le comte regrette même que son fils aîné Charles ait cru nécessaire de quitter l'armée après la Révolution de 1830, et le changement de régime qu'elle entraîna. Son autre fils, Albert, l'un des héros du *Récit*, est au contraire très lié avec les libéraux catholiques, avec Montalembert, Lacordaire, les abbés Dupanloup, Gerbet et l'Italien Gioberti, ce qui ne nous semble pas une bonne compagnie pour le fils de l'aide de camp du duc de Berry, pour le frère du futur homme de confiance du comte de Chambord.

Dans leur exil russe et italien, les La Ferronays se convertiront à une forme exaltée, baroque, de catholicisme, le catholicisme ultramontain ou, comme disait la comtesse Fernand, femme d'un des fils, « la mode italienne ». Cette dernière publia, en 1899, un livre de mémoires riche de renseignements piquants sur la famille de son mari, famille qu'elle détestait⁴⁹⁹. Non seulement elle souffrait du mépris de ces nobles pour une vieille famille de robe, améliorée depuis longtemps par la savonnette à vilain, mais surtout il y avait entre eux toute la différence du sentiment religieux. Un jour, dans une conversation où on parlait sans doute de cas exceptionnels, elle demanda ce qu'on entendait par une stigmatisée : « Un silence glacial suivit cette imprudente question qu'on fit mine de ne pas avoir entendue. »

La comtesse Fernand n'était pas une impie, mais elle avait la bonne religion française du XVIII^e siècle. Elle appelait Marie Tudor *The Bloody Queen*, admirait Elizabeth I^{re}, considérait « Grégoire VII et Innocent IV comme les fléaux du genre humain. C'était ainsi qu'on enseignait l'histoire et, en la modifiant pourtant, je ne suis pas tout à fait revenue encore [vers 1890] de cette manière de penser ». « J'avais été élevée entre un père dont les sentiments subissaient encore l'influence du siècle de Voltaire et qui les laissait paraître en ne s'en rendant aucunement compte, et une mère dont la piété sincère se rapprochait de la sévérité

gallicane et ne lui permettait pas de s'approcher des sacrements sans s'y être sérieusement préparée. Dans la famille de mon mari [chez les La Ferronays], c'était fort différent et, adoptant les mœurs religieuses de l'Italie [c'était en fait le catholicisme romantique], on avait devancé ce qui est devenu l'usage en France maintenant. Tout a changé dans notre pays, même la manière de pratiquer la religion. »

On conçoit que la comtesse Fernand fût mal à son aise dans le monde exalté de sa belle-famille. Mais ce n'était pas seulement la religion qui était en jeu, comme elle le croyait : on a toujours le premier réflexe d'expliquer les changements profonds par l'influence des grands systèmes idéologiques et réorganiseurs, politiques ou religieux. En fait, le décalage tenait à des différences de sensibilité. Ainsi, quand Pauline, l'une des filles du comte de La Ferronays, qui avait longtemps correspondu avec ses frères et sœurs, et qui avait hérité des journaux et lettres des nombreux disparus, éprouva le besoin de les réunir, de les présenter et de les publier, cette publication apparut à la gallicane comtesse Fernand le comble de l'indiscrétion sinon de l'indécence. « C'est un livre qui m'a toujours singulièrement agacé les nerfs. En dévoilant au public les sentiments intimes de ceux dont je porte le nom, il m'a paru que M^{me} Craven avait agi au moral comme ferait au physique une personne qui en forcerait une autre à se montrer en chemise au haut de la colonne de la place Vendôme⁵⁰⁰. »

Mais Pauline n'éprouvait pas cette pudeur. Elle élevait un « tombeau » à la mémoire de ceux qu'elle aimait et dont elle voulait perpétuer le souvenir, avec qui elle restait en communication. « Le souvenir des jours heureux passés ensemble est demeuré pour moi une joie et non une douleur, et bien loin de désirer l'oubli, je demande au ciel de me conserver toujours la mémoire vive et fidèle des jours évanouis (...). Penser à eux et parler d'eux m'a été doux depuis qu'ils ne sont plus. »

Le *Récit d'une sœur* est donc l'histoire, à l'aide de documents originaux, d'une famille du début du XIX^e siècle, appartenant à une aristocratie internationale autant que française. Or, cette histoire est une succession de maladies et de morts, la famille ayant été décimée par la tuberculose.

Au moment où le rideau se lève pour nous, à Rome en 1830, le comte de La Ferronnays a 48 ans ; il est marié depuis vingt-huit ans et a eu onze enfants. Quatre sont déjà morts en bas âge, leur mère conservant pieusement leur souvenir et l'évoquant à l'occasion, longtemps après. Il reste donc sept enfants, dont les deux derniers sont des filles, nées à Saint-Pétersbourg quand leur père y était ambassadeur.

La première partie du *Récit d'une sœur* est composée des lettres et du journal de l'un des fils, Albert, et de sa fiancée Alexandrine, bientôt sa femme : c'est l'histoire de leur amour, de leur mariage, de la maladie d'Albert et de sa mort.

Albert est un garçon très intelligent et sensible. Aucune trace, chez lui, de cette morgue nobiliaire dénoncée par sa future belle-sœur, la comtesse Fernand. Il n'épouse pas les querelles politiques de sa famille spirituelle. Il n'éprouve aucune des passions légitimistes de son milieu, malgré sa fidélité à la branche aînée. « J'ai beau faire, je ne parviens pas à m'agiter le sang pour ces petites tracasseries de parti. Aussi quelques-uns des miens dussent-ils me renier en me voyant hanter de tels gens [des libéraux belges], je sens que, sur ce chapitre-là, je me résignerai à leur déplaire. » Pénétré d'un romantisme fraternel et un brin saint-simonien, il pense que les chemins de fer vont « détruire les préjugés et les haines nationales », répandront « de nouvelles idées de fusion ». « L'esprit de nationalité, de patriotisme, beau en lui-même, mais dans lequel, du point de vue le plus élevé, on trouve encore de l'égoïsme, fera place tous les jours davantage à l'esprit d'union qui, j'en suis convaincu, doit un jour régner sur le monde christianisé. » Ce doux utopiste rêve d'une « association de nations » chrétiennes. Il éprouve juste un regret de

ces nationalités condamnées à disparaître, à « s'effacer (...) dans la société qui va commencer et au sein de laquelle tout s'unira, se simplifiera, s'égalisera⁵⁰¹ ». Le moteur de cette transformation sera la religion : « La religion, je crois, est l'âme de notre avenir, dernière transformation de la société. Notre perfectibilité, ayant atteint le terme de son essor, nous rendra notre première destinée, l'éclat, le jour, la blancheur du ciel. »

Sa fiancée est la fille du comte d'Alopoeus, Suédois de naissance, ministre de Russie à Berlin, et d'une Allemande : Alexandrine, née en 1808. A vingt-deux ans, elle est une amie des demoiselles de La Ferronays, et notamment de Pauline, la narratrice. Longtemps après, en 1867, Pauline écrira à son propos : « Notre amitié a été de celles que rien dans la vie ne saurait altérer et que la mort ne peut rompre. » Croyez-la : ces mots ne sont pas écrits en l'air.

En 1831, toute la famille est réunie à Naples, au palais Acton. « Nous parlions souvent de Dieu et de l'autre vie », thème qui n'a cessé de revenir constamment dans leurs conversations, au fil des années.

En 1831, mort du comte d'Alopoeus, la première mort de la longue série. Alexandrine devient orpheline. Elle est très impressionnée : luthérienne, elle doit avoir quelque doute sur le salut de son père, qui n'a peut-être pas mené une vie irréprochable. Aussi demande-t-elle à Dieu « de ne plus avoir un instant de bonheur sur la terre, mais qu'il soit heureux éternellement » ; à chaque joie que cette fille de vingt ans éprouve, elle s'écrie : « Mon Dieu, fais-moi souffrir à la place de mon père. » On verra qu'elle fut exaucée !

Le 9 février 1832, Albert note : « Je crachai un peu de sang. Mon gosier était encore délicat par suite d'une maladie que j'avais faite récemment à Berlin. » Pas de nom de maladie. Elle était pourtant déjà bien connue ! Quelques jours après, Albert fait la connaissance d'Alexandrine, l'amie de sa sœur. C'est le coup de foudre. Ils se promènent dans les jardins de la villa Doria-Pamphili, à Rome. « Nous

causons, je crois, pendant une heure, de religion, d'immortalité et de mort qui serait douce, disions-nous, dans ces beaux jardins. »

Alexandrine faisant collection de cartes de visite, Albert lui donne la sienne avec cette inscription : « Quelle douce immortalité que celle qui commence ici-bas dans le cœur de ceux qui vous regrettent », et Albert ajoute dans son journal ce commentaire : « paroles singulières et mélancoliques dans un album de folies ». Comme on se moque, Albert arrache la carte et la remplace par une blanche.

Un jour qu'Alexandrine ouvre un cahier de notes et de pensées d'Albert, elle tombe sur ce vers de Victor Hugo :

Je m'en irai bientôt au milieu de la fête.

Puis cette pensée de Massillon : « On craint moins la mort quand on est tranquille sur ses suites. » Et de conclure : « Je meurs jeune et je l'ai toujours désiré. Je meurs jeune et j'ai beaucoup vécu⁵⁰². »

En juin 1832, Albert écrit à Alexandrine : « Je vous jure que, lorsque je suis près de vous, ce que j'éprouve me semble être un présage d'une autre vie. Comment des émotions de ce genre ne franchissent-elles pas la tombe ? »

Ce qui est surprenant n'est pas la tonalité religieuse et mystique, mais la concentration du sentiment religieux sur la mort et l'au-delà, et son mélange avec l'amour. Alexandrine confie à son journal : « Oh ! la mort est toujours mêlée à la poésie et à l'amour, parce qu'elle mène à la réalisation de l'une et de l'autre. »

La mort découvre alors un aspect d'elle-même que nous n'avions encore jamais rencontré dans une conversation, même exaltée : l'infini. Les deux amis se promènent au coucher du soleil à Castellamare : « Oh, si nous pouvions aller où il va ! On se sent envie de le suivre, de voir un nouveau pays. Je suis sûr, écrit Alexandrine, qu'à ce moment il eût aimé mourir. »

Quelques années plus tard, en 1834, il a la même inspiration et note à son tour : « Sorti à cheval, accès de joie sur le bord de la mer, au galop. Je voudrais souvent me plonger dans la mer pour être au milieu de quelque chose d'immense. » Besoin de se perdre dans l'immensité, l'immensité de la mort.

Leurs parents s'inquiètent un peu de leur amitié et veulent les séparer pour les mettre à l'épreuve. Ils passent une dernière soirée au théâtre San Carlo. Alexandrine est si triste ! « La salle, la lumière, la scène (...), il me sembla tout d'un coup être dans un tombeau illuminé⁵⁰³. »

Autour d'eux, on ne cesse de mourir, « enlevés par une maladie rapide », dont on tait le nom, et Alexandrine reconnaît : « jusqu'aux derniers mois de sa vie (celle d'Albert), j'ai été dans un aveuglement étrange sur sa santé ». Aucune curiosité médicale. Aucune confiance dans l'intervention médicale. Le médecin soigne, il ne guérit pas, il ne change rien.

Albert fait un nouvel accès de fièvre dont on pense qu'il est dû à la tristesse de la séparation. En fait il couve une grande crise qui le terrasse à Civitavecchia d'où il devait accompagner sa mère en France. Il la laisse partir seule pour avoir le temps de se faire saigner. « Cette habitude de se faire saigner, écrit Alexandrine beaucoup plus tard, si commune et si fatale en Italie, n'avait été que trop adoptée par Albert qui sentait souvent le sang lui porter à la tête ou à la poitrine et qui avait alors recours à ce remède à l'insu de tout le monde et sans l'ordonnance du médecin. » Pauline commente : « Une inflammation rapide et violente, et le médecin prononçait sa vie en danger, un danger presque désespéré. » C'est son père et ses deux petites sœurs, à côté de ce bacillaire en pleine crise, qui le soignent. « La fièvre était violente, la langue sèche, la toux déchirante (...). Sauvan [le médecin] avait fait ouvrir une large saignée (10 onces de sang). » Sinapismes au pied. « Chère amie [c'est le comte de

L. F. qui écrit à sa femme en France], je ne te dirai pas ce que j'ai éprouvé en voyant ainsi torturer notre malheureux enfant. »

A 8 heures du matin, nouvelle saignée. « Pendant que je t'écris, je regarde ce pauvre garçon si horriblement changé ; sa maigreur est quelque chose d'effrayant. Ses yeux sont larges et ouverts, ils ont l'air d'être au fond de sa tête. » Nouvelle poussée de fièvre : nouvelle saignée. Enfin la transpiration annonce la rémission : « Cette bienheureuse transpiration (...) devint prodigieuse (...). Je crois en vérité que je l'aurais bue, cette sueur bienfaisante qui sauvait notre enfant. » Retour à la confiance : « Les médecins disent que cette épouvantable crise, à 21 ans, va refaire sa santé, et que, s'il veut se soigner, il se portera supérieurement bien et longtemps⁵⁰⁴. »

C'est alors qu'Alexandrine a un songe prémonitoire : Albert l'invite à descendre avec sa mère dans un cimetière, au fond d'un vallon désert. On discute de tout cela, chez la comtesse d'Alopoeus qui d'ailleurs trouve la santé d'Albert « peu rassurante » mais qui s'inquiète bien davantage encore de son absence de fortune et de carrière, et aussi de son prosélytisme catholique. Personne n' imagine qu'Albert est condamné à court terme. On craint seulement qu'il soit de santé fragile.

En fait, c'est à la suite de cette crise terrible que les parents d'Albert et d'Alexandrine, comprenant à quel point les fiancés s'aimaient, renoncèrent à retarder leur union. Elle a lieu le 17 avril 1834.

Dix jours après le mariage, hémoptysie d'Albert. Alexandrine n'y prête pas attention, toutefois l'inquiétude s'insinue en elle : elle a peur quand elle voit passer un convoi, surtout s'il transporte un jeune homme.

28 août 1834, mariage de Pauline, la narratrice, avec un Anglais, Auguste Craven.

Albert a des moments de lassitude : il se sent nerveux, irritable, « mais qui ne le serait, au bout de deux ans de soins, de veilles, de tortures, de saignées et de visites de médecins ».

Les médecins, eux, pensent que les voyages lui feront du bien : ils l'envoient de Pise à Odessa ! Il tousse sans cesse. Il devient un grand malade, sans penser, lui si familier de l'idée de la mort, qu'il est condamné : il craint seulement de ne jamais se relever tout à fait, de traîner une vie d'infirme, sans être capable de reprendre ses activités. De son côté Alexandrine est persuadée qu'il faut avoir la patience d'attendre encore cinq ans d'épreuves, quand Albert « aura atteint ce bienheureux âge de 30 ans (...), je pense qu'alors il sera beau, fort (...), et que moi je serai vieille, plus vieille encore par les inquiétudes que par les années, et ma santé détruite par tout ce que j'aurais craint pour lui⁵⁰⁵ ». Pour la première fois, elle comprend la gravité du cas, et cependant, elle ne se préoccupe pas encore d'identifier le mal, de le nommer pour mieux savoir. Rien qui ressemble à notre désir de connaître, ou d'ignorer, le diagnostic. C'est l'indifférence comme si la science des médecins ne lui était, à elle, d'aucun usage : qu'ils fassent leur métier de bons soigneurs. Pourtant les crises se multiplient à Venise. « Il me parle avec effort, et me dit qu'il faut faire venir un confesseur. En sommes-nous là ? en sommes-nous vraiment là ? m'écriai-je. » Alors seulement, elle veut savoir : « Je demandai avec une sorte d'impatience quel était le nom de cette horrible maladie. Phtisie pulmonaire, me répondit enfin Fernand. Alors je sentis tout espoir m'abandonner. » Fernand, son beau-frère, savait, les médecins savaient, mais on ne lui avait rien dit. Elle rentre dans la chambre du malade. « Je me sentais dans une sorte de stupeur, mais intérieure, car je m'étais exercée depuis plusieurs jours à déguiser mes craintes. »

De son côté, Albert, épuisé par les souffrances, aspire au repos final : « Si dans le tombeau on sent qu'on dort, qu'on attend le jugement de Dieu [curieux retour à la croyance en une période d'attente entre la mort et le jugement, au fond du tombeau], que de grands crimes ne vous le font pas craindre, *ce repos mêlé de vagues idées*, mais plus de ces idées embrouillantes de la terre, cette sensation d'avoir accompli sa destinée

est peut-être préférable à tout ce qu'offre la terre (...). Le mot de l'énigme, c'est que j'ai soif de repos et que si la vieillesse ou même la mort m'en donne, je les bénirai⁵⁰⁶. »

Il croit qu'il va mourir loin de la France, où il ne vit pourtant plus depuis déjà longtemps : « Oh, la France, la France, que j'y arrive et je baisserai la tête. »

Alexandrine abandonne toute illusion. Elle souhaite seulement « que cet ange chéri ne souffre plus, comme il a déjà tant fait, et que toutes les joies célestes l'enveloppent et lui donnent un bonheur éternel⁵⁰⁷ ». Elle craint cependant d'être seule pour lui fermer les yeux.

Elle lui trouve parfois « une expression triste à me fendre le cœur. Et je dois m'efforcer de lui paraître gaie... Ah ! *j'étouffe de ce secret entre nous* et je crois que souvent je préférerais lui parler ouvertement de sa mort et tâcher de nous en consoler mutuellement par la foi, l'amour et l'espérance ». Elle va être satisfaite : le 12 mars, le même jour, il l'appelle pour lui demander de se remarier après sa mort. Puis il ajoute : « Si je meurs, reste française [elle était née russe], n'abandonne pas les miens, ne retourne pas chez ta mère. » En effet, ayant obtenu qu'elle se convertisse au catholicisme, il craint qu'après sa mort l'influence de sa mère ne la ramène au protestantisme ! Il est vrai qu'il avait offert sa vie à Dieu pour la conversion d'Alexandrine !

Il veut mourir en France. Alors commence un long voyage où l'on transporte le mourant d'étape en étape : 10 avril 1836, départ de Venise ; le 13, il est à Vérone ; le 22 à Gênes ; le 13 mai à Paris. Là, pour la première fois, un médecin avertit Alexandrine « qu'il y avait pour moi un danger mortel à dormir dans la même chambre qu'Albert ». Il était bien temps ! On croyait qu'il allait passer. Il survit quelques semaines.

« Un de ces jours, Albert, en me jetant tout d'un coup un bras autour du cou, s'est écrié : Je meurs et nous aurions été heureux. » On dit la messe dans la chambre du mourant, et l'hostie est partagée entre les deux époux.

Le 27 juin, l'extrême-onction lui est donnée par l'abbé Dupanloup. La chambre est pleine. Après le sacrement, il fait un signe de croix sur le front du prêtre, de sa femme, de ses frères, de ses parents, de Montalembert, son grand ami : « Arrivé à lui, Albert fondit un instant en larmes, ce qui me brisa. Mais il se remit sur-le-champ (...), il fit un signe à la sœur infirmière de s'approcher, ne voulant pas l'oublier dans ce tendre et général *adieu*. » 28 juin, dernière absolution. On imagine la longueur de cette agonie. Alexandrine éclate, « ne pouvant plus supporter de ne pas épancher nos âmes l'une dans l'autre et voulant profiter des dernières minutes qui me restaient encore, je lui dis : Montai m'a apporté tes lettres ; elles sont si ravissantes pour moi. Il m'arrêta. Assez, assez, ne m'agite pas, dit-il (...). Oh Albert, je t'adore. Voilà le cri qui sortit de mon cœur déchiré de ne pouvoir lui parler. De crainte de le troubler je dus me taire, mais ma bouche se ferma sur le dernier mot d'amour qu'elle ait prononcé, et lui l'entendit, comme il l'avait autrefois souhaité, en mourant ».

Dans la nuit du 28 au 29, on le change de place, on lui place la tête en face du soleil levant (l'exposition à l'est). « A six heures [il était alors placé dans un fauteuil près de la fenêtre ouverte] je vis, j'entendis que le moment était venu. » La sœur récite les prières des agonisants. « Ses yeux déjà fixes s'étaient tournés vers moi (...) et moi, sa femme ! je sentis ce que je n'aurais jamais imaginé, *je sentis que la mort était le bonheur...* »

Eugénie, la jeune sœur d'Albert, dans une lettre à Pauline décrit la suite : « Le 29, avant-hier, on l'a posé sur son lit. Son visage calme semblait dormir et se reposer enfin de toutes ses fatigues. » La beauté du mort. « Hier on l'a mis dans son cercueil et posé au milieu de la chambre. Nous l'avons couvert de fleurs. La chambre embaumait. » Cette coutume de poser des fleurs sur le cercueil – ou dans le cercueil ? – est attestée ici et là, aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles. On jetait aussi parfois des fleurs dans la fosse. Mais les allusions sont trop rares avant la fin du ^{xviii}^e siècle

pour qu'on attribue à ce geste un sens rituel. Au contraire, dès le début du XIX^e siècle, l'offrande des fleurs est répétée avec insistance. Elle redevient un élément important du rituel.

« Le matin (du 1^{er} juillet) on l'a emporté, Alex et moi (Eugénie) nous avons encore été prier près de son cercueil pendant qu'il était exposé sous la porte, puis toutes les deux, cachées dans un coin de Saint-Sulpice, nous avons assisté au service. » Cachées elles étaient, car les femmes de la famille, du moins dans la noblesse, ne devaient ni suivre le convoi ni assister au service ou à l'absoute ; les anciennes convenances voulaient qu'elles soient recluses dans la maison. Au début du XIX^e siècle, cet usage n'était plus limité qu'à l'aristocratie. De même, la veuve était-elle aussi absente des faire-part, survivance, conservée dans la noblesse, d'une coutume autrefois beaucoup plus générale. En Sicile encore aujourd'hui les femmes de la maison n'assistent pas aux funérailles.

Cette fois-ci, à Paris en 1836, les femmes de La Ferronnays n'ont plus toléré cette loi qui leur apparaissait trop cruelle. Ne voulant pas non plus faire scandale ni même paraître refuser un usage respectable, Alexandrine fit une sorte de compromis avec les convenances en assistant au service de son mari, mais cachée. Rentrée chez elle, elle confie à son Journal : « cachée dans l'église, j'ai assisté à Tout », et elle écrit pour elle-même ce dernier adieu, ou cette première introduction : « Mon doux ami ! mes deux bras t'ont soutenu, l'un dans ton dernier sommeil sur la terre [juste avant sa mort au petit matin], l'autre dans ce sommeil dont nous ne savons pas la durée. [On est frappé par le retour de l'image ancienne du sommeil chez ces chrétiens exaltés, avides de retrouvailles célestes. Nous l'avons déjà rencontrée chez Albert, quand il pensait à sa propre mort de grand malade. Ici, le sommeil paraît signifier une sorte de Purgatoire paisible, une période d'attente avant les grandes retrouvailles.] Dieu veuille m'accorder que ces deux mêmes bras, après ma mort, s'ouvrent au-devant de toi [des statues sur des tombes banales du XIX^e siècle représenteront les défunts dans cette attitude de l'accueil,

les bras tendus en avant], pour notre immortel revoir dans le sein de Dieu, dans le sein de la félicité de la réunion éternelle. »

Elle s'épanche enfin dans une longue lettre à sa grande amie et belle-sœur Pauline Craven, retenue au loin⁵⁰⁸. « J'ai pu voir le regard d'Albert s'éteindre, j'ai pu sentir sa main se refroidir pour toujours (...). Il est mort appuyé sur mon bras, ma main tenant la sienne, et je ne me suis pas troublée une minute en voyant ses derniers soupirs, et voyant qu'il était à l'agonie, j'ai demandé à la sœur s'il souffrait encore, et elle m'a dit : Plus ! Alors, je l'ai laissé partir sans regret, à ce qu'il me semblait. [Ne la prenons pas à la lettre. Rien ici de la résignation tranquille des anciennes mentalités. Ni refus ni résignation. Un grand deuil parfaitement assimilé et devenu une deuxième nature.] Seulement bien tranquillement je baissai les yeux toujours tristes et privés de vue et peut-être de sensation, et j'appelai aussi tout près, tout près, dans son oreille son nom si aimé, Albert (...) pour tâcher que dans ces derniers nuages, dans ce dernier sombre passage qui conduit à la clarté, il entendît ma voix s'éloignant de plus en plus, ma voix ainsi que moi-même, obligée de rester aux confins (...). Peut-être qu'il m'a entendue comme un son qui s'évanouit peu à peu, peut-être qu'il m'a vue comme un objet qui, peu à peu, disparaît dans l'éternité. »

A la messe, continue-t-elle, au cours de sa longue confession à Pauline, pendant l'élévation, elle a eu une sorte de vision : « J'ai fermé les yeux, et mon âme s'est remplie d'une douceur égale à celle que j'entendais [la musique de l'orgue ; elle était très bonne musicienne, et la musique accompagnait ses grandes exaltations sentimentales et religieuses] et je me suis figuré (exprès, tu entends bien, il n'y avait rien du tout d'extraordinaire), je me suis figuré ma mort : un instant de nuit complète et dans cette nuit, sentant la présence d'un ange, voyant aussi indistinctement une sorte de blancheur et cet ange me conduisant à Albert (...). Et nos corps étaient transparents et dorés. » *Des désincarnés.*

Revenue à son journal, tentant de voir clair en elle, le 4 juillet, Alexandrine écrit : « Je voudrais bien savoir ce qui se passe en moi. Il me semble positivement que *j'ai envie de la mort*. » Elle qui aimait tant la vie, la conversation, la musique, le théâtre, l'art, la nature, elle sent de « l'indifférence pour toutes les choses de la terre : il n'y a que la propreté, l'eau, pour laquelle j'ai gardé ma passion ». La propreté ! Cette grande valeur de l'époque victorienne, si profondément ancrée qu'elle subsiste dans le détachement général, avec Dieu et l'Amour. L'eau de l'intimité corporelle, l'amour sans limites des êtres chers, qui exige tout d'eux et veut tout donner de soi, la mort qui arrache mais aussi restitue...

Et pourtant, quelle grande douleur laisse l'absence ! « J'éprouve quelquefois, écrit Alexandrine à Pauline, une envie douloureuse de sortir de moi, de me briser, d'essayer quelque chose pour retrouver une minute du bonheur que j'ai perdue, une seule minute, sa voix, son sourire, son regard. » Elle se retire dans la chambre d'Albert : « Là, je me sens bien. Oh ! que je voudrais qu'il fût possible que j'y meure ! » Et la petite Eugénie s'inquiète de ce qu'on peut penser de ce grand deuil passionné : « J'espère que Dieu ne s'offense pas de cette excessive douleur », pourvu, bien entendu, qu'elle reste chrétienne ! « La nourrir est une consolation. »

Si les autres ne se résignent pas « à la voir triste pour le reste de sa vie », Eugénie, elle, pense que c'est désormais la vocation de cette jeune veuve : « On peut lui permettre une tristesse qui deviendra de plus en plus sa nature. »

Cependant on n'en a pas encore fini avec les pauvres restes d'Albert. Ils attendent au cimetière Montparnasse d'être transportés à Boury, en Normandie, au château de la famille. Le comte de La Ferronnays s'en occupe : « Nous nous occupons [à Boury] en ce moment à faire arranger le cimetière où, si Dieu le permet, nous irons nous reposer dans quelque temps. » Alexandrine y aura aussi sa place. « C'est aujourd'hui l'idée qui

nous occupe, la chose dont nous parlons, l'avenir que nous espérons. [Évidemment la pondération classique n'est guère cultivée chez les La Ferronnays !] Tout cela pour bien du monde serait triste. Il n'en est pas de même pour nous (...). Bonne chère enfant [Pauline], lorsque ta mère et moi nous reposerons auprès de ton saint frère, tu viendras nous visiter et nous donner tes bonnes prières [la visite au tombeau]. Et puis un jour, oh ! oui, mon enfant, un jour, espérons-le bien, un jour ton délicieux rêve sera réalisé dans toute sa plénitude. » Quel délicieux rêve ? Pauline l'explique dans une note : il s'agit de sa propre mort : « J'avais un jour écrit une sorte de rêverie [On écrit énormément chez les L.F., lettres, journaux intimes, etc.] sur *l'autre vie* où je faisais la description du *bonheur infini d'y retrouver ceux que l'on avait aimés sur la terre*⁵⁰⁹. »

Enfin le cimetière de Boury est prêt. La voiture qui transporte le corps arrive un jour d'octobre avec Alexandrine, et sans doute M. de La Ferronnays : « A la croix qui est à l'entrée du village, ma mère et mes sœurs nous attendaient et se mirent à genoux à la vue de la voiture. » L'abbé Gerbet, le grand ami d'Albert, est aussi là « avec la procession, suivie de tout le village. La voiture fut ouverte, il bénit le cercueil. Maman et Alexandrine [lettre d'Eugénie à Pauline] le *baisèrent* » : le baiser au cercueil, voilà qui nous ramène aux fantasmes de la fin du XVIII^e siècle, à l'imagerie de l'érotisme macabre. Mais ces baisers d'une mère, d'une épouse sont privés de sensualité apparente. Ils existent cependant avec leur sens de proximité physique, et chez la femme, d'union profonde des corps et des âmes, de l'être entier.

Service à l'église. Inhumation au cimetière préparé avec tant de soin. Alexandrine « regardait avec une sorte de joie cette fosse vide » qui lui était destinée : une seule dalle recouvrira les deux tombes « car dans l'intérieur, les deux cercueils se toucheront, ainsi que l'a voulu notre pauvre petite sœur ».

Quelques jours plus tard, il se passe une scène extraordinaire, incompréhensible si on ne se rappelle pas toutes les histoires, toutes les

anecdotes du roman noir, des récits de mort apparente, d'amour au fond des caveaux. C'est de l'érotisme macabre du XVIII^e siècle, mais réel et sublimé, épuré, d'où la sexualité serait soit absente, soit refoulée : « Depuis le jour de la translation, la fosse avait été provisoirement recouverte de planches ; hier on les a enlevées et Alexandrine a pu mettre à exécution un projet qu'elle avait formé. Je te le confie comme un secret [d'Olga à Pauline] car elle ne l'a dit à personne, de peur que cela ne semblât extraordinaire. Hier donc [23 octobre 1837], seule avec Julien, à l'aide d'une petite échelle, elle est *descendue dans la fosse* qui n'est pas très profonde [cela pourrait être encore un exercice spirituel ignatien, comme une méditation sur un cercueil, sur une tombe ouverte, mais la suite prouve bien que le geste appartient à une autre sensibilité, et à une autre religion], afin *de toucher et de baiser* une dernière fois le cercueil où est renfermé tout ce qu'elle a aimé. En faisant cela, elle était à genoux dans sa propre fosse. »

La tombe d'Albert devient, comme le dit le comte de La Ferronays, « le but d'un pèlerinage journalier où nous irons à la fois prier pour lui et le prier pour nous ». Il a soixante ans, et la comtesse, cinquante-quatre. Ils sont vieux.

Le jour du troisième anniversaire de la mort d'Albert, le 29 juin 1839, Olga, l'avant-dernière des enfants La Ferronays, note dans son journal : « Albert ! prie pour que je meure bien. Ce tombeau couvert de roses m'a fait penser au ciel. »

Le récit de la mort d'Albert est terminé. Il n'est pas seul à mourir : sa grande mort liturgique est entourée d'une constellation d'autres morts d'amis qui sont rapportées avec quelques détails qu'il nous faut bien négliger. Cela permet cependant à Olga d'écrire avec une sorte de satisfaction : « Tout le monde meurt jeune à présent. »

La vie reprend : en 1840, M^{me} de La Ferronays et Olga vont à Goritz, chez « le roi » (le comte de Chambord). Puis la famille revient à Rome (sans Alexandrine, restée à Paris auprès d'Eugénie qui est très malade, et

de son mari Adrien de Mun). Mais, à son tour, M. de La Ferronays meurt. Une mort évidemment pas comme les autres, assortie de merveilleux.

Le dimanche 16 janvier 1841, M. de La Ferronays dîne chez les Borghèse avec l'abbé Dupanloup. M. de Bussière y parle de la présence à Rome du juif Ratisbonne, l'exécuteur testamentaire de Sainte-Beuve, auteur de *Fables pour enfants*, dont il souhaitait la conversion au catholicisme. Le cas de Ratisbonne a frappé le comte de La Ferronays. Le lendemain, lundi, « temps magnifique », pèlerinage à Sainte-Marie-Majeure ; préparation quotidienne à la mort [vingt Souvenez-vous, etc.] dans la chapelle Borghèse. Le soir, il se plaint « qu'il avait sa douleur¹ », sans doute cardiaque. On fait d'abord venir le chirurgien pour une saignée. Puis arrivent le médecin et le confesseur, l'abbé Gerbet. L'état du malade s'aggravant, l'abbé Gerbet lui donne l'absolution. Le médecin annonce qu'il n'y a plus d'espoir, et les choses, en effet, vont très vite, laissant cependant le temps de l'adieu : « Adieu mes enfants, adieu ma femme », puis « il arracha vivement le crucifix qui était suspendu à son lit et l'embrassa avec ardeur (...). Bientôt l'affaiblissement vint ; je lui parlai, il ne m'entendait plus, je le suppliai de me serrer la main et cette chère main resta sans mouvement (...). Adrien [de Mun, son gendre], quelques heures plus tard, me trouva à genoux, tenant cette chère main tout à fait serrée ; il s'approcha de moi et il dut me croire folle quand je lui dis : je vais bien, je me sens si près de lui, il me semble que nous n'avons jamais été aussi réunis. » Elle passa ainsi toute la journée « tenant toujours sa main que je réchauffais dans la mienne au point de lui donner l'apparence de la vie ».

Une mort qui aurait pu être comme beaucoup d'autres à cette époque, s'il ne s'était passé quelque chose d'extraordinaire, qui rendit les membres de la famille « témoins d'un véritable coup de foudre de la grâce », comme dit l'un d'eux avec la simplicité habituelle de la famille.

Le juif Ratisbonne, dont le comte de La Ferronays avait demandé la conversion à Dieu dans sa dernière prière, trouve son chemin de Damas

dans l'église de Sant Andrea della Frate, devant l'autel à côté duquel on prépare la tombe de son intercesseur. Après sa vision surnaturelle, le premier mot du néophyte est : « Il faut que ce monsieur ait beaucoup prié pour moi. » « Quelle parole, chère enfant, sur votre bon père dont on allait apporter le corps dans cette église ! » Le comte de La Ferronays mort est donc l'auteur de la conversion de Ratisbonne. On juge l'émoi, l'enthousiasme qui saisirent la famille. Ces infatigables épistoliers ne trouvent plus de mots pour exprimer leurs sentiments : Eugénie écrit à Pauline : « C'est que Dieu nous a visitées, je suis hors d'état de te rien conter, mais tu sauras tout, les détails de ce qui s'est passé, et les merveilleuses choses qui nous ont entourées. Oh ! Pauline, que n'es-tu ici pour être aussi consolée. »

La famille n'a cependant pas le temps de se réjouir longtemps de cet événement extraordinaire. Un autre drame se prépare : la mort d'Eugénie.

En février 1838, Eugénie a épousé Adrien de Mun. Elle sera la mère d'Albert de Mun : le grand leader catholique et royaliste fut dénommé Albert en souvenir de son oncle Albert de La Ferronays.

Elle tenait aussi un cahier dans sa jeunesse, et pendant la maladie d'Albert, où apparaissent l'obsession de la mort, le sentiment religieux, l'amour passionné de sa famille. « J'ai envie de mourir, écrivait-elle alors, parce que j'ai envie de vous voir, mon Dieu !... Mourir est une récompense, puisque c'est le ciel... Pourvu qu'au dernier moment je n'aie pas peur. Mon Dieu ! envoyez-moi des épreuves, mais pas celle-là. L'idée favorite de toute ma vie, la mort qui m'a toujours fait sourire. Oh, non, vous ne ferez pas qu'à ce dernier instant, cette idée constante d'aller à vous m'abandonne... Rien n'a jamais pu rendre pour moi le mot de mort lugubre. Je le vois toujours là, clair, brillant. *Rien ne peut le séparer pour moi de ces deux mots charmants : amour et espoir.* (...) Shakespeare a dit : le bonheur c'est de n'être pas né ! Ah, non pas cela parce qu'il faut naître pour connaître et aimer Dieu. *Mais le bonheur, c'est de mourir*⁵¹⁰. »

Tels sont les exercices spirituels d'une jeune fille de moins de vingt ans. Et cependant elle ne craint pas le monde, et prévoit qu'elle pourrait y jouer son rôle avec passion : « Religieuse, n'entendant rien au monde, je ne le regretterais jamais. Mais aussi, qui sait ? lancée au milieu de ce même monde... je serai peut-être à lui avec une force d'attraits égale à ma haine actuelle. »

Avant la mort de son père, elle a accouché d'un second fils. Tuberculeuse comme elle l'était, elle ne se remit pas. Pauline commence à s'inquiéter dans son lointain Bruxelles : « L'ombre d'une terreur définie succéda à la vague inquiétude que j'avais eue jusque-là » à l'égard d'Eugénie.

Selon la thérapeutique en usage, on l'envoie en Italie avec son fils et son mari. C'est ainsi qu'elle assiste à la mort « miraculeuse » de son père.

Des rechutes l'accablent, elle a un mouvement de révolte qui inquiète la très vigilante Pauline, dans son observatoire belge, mais la paix revient vite « que ne troublèrent ni l'abattement de son âme ni les souffrances de son corps ».

Le 2 avril 1842, elle quitte Rome pour la Sicile : les médecins exigent un « changement d'air ». La famille l'accompagne jusqu'à Albano. « On mit son petit enfant dans sa voiture pour qu'elle pût l'embrasser après tous les autres, et M^{me} de Bussière [la femme de l'ami de Ratisbonne] (...) l'entendit murmurer en lui donnant un dernier baiser : "Tu ne verras plus ta mère." »

Le 5 avril, départ de Naples pour Palerme, voyage qui dut hâter sa fin. Elle essaye d'écrire à Pauline, mais ne peut aller au-delà des premiers mots : « Chère sœur de ma vie... » La mort est rapide et douce : elle était trop faible pour se prêter à la mise en scène habituelle. L'un des assistants, car il y en avait toujours même quand le spectacle était court et mal préparé, écrivit : « Ce matin entre 7 heures et 8 heures, j'ai assisté à la mort ou plutôt à la glorification d'un ange. (...) Elle avait cessé de

vivre sans secousse, sans effort, en un mot, aussi doucement qu'elle a vécu » (lettre du marquis de Raigecourt à l'abbé Gerbet).

Et M^{me} de La Ferronays, qui en quelque mois a perdu son mari et sa fille, conclut ainsi ce nouvel épisode familial dans sa lettre à Pauline : « Je pleure avec toi sur nous tous, car pour elle, il n'y a qu'à la regarder glorieuse au ciel avec son bon père, avec Albert, avec *les quatre petits anges qui nous y attendent tous depuis si longtemps*⁵¹¹ » (ses enfants qui n'avaient pas vécu).

Une année n'allait pas se passer sans un autre coup de la tuberculose. Albert et Eugénie avaient été ses premières victimes, c'était maintenant le tour d'Olga, l'avant-dernière des enfants La Ferronays. Après la mort d'Eugénie, Olga s'établit chez Pauline en Belgique. Les deux sœurs passent quelques jours à la mer près d'Ostende : « Ce fut là, sur cette triste plage, un jour que je n'oublierai jamais, que, regardant Olga à la lueur d'un ciel orageux, je fus comme tout d'un coup saisie de son changement et frappée, le mot n'est pas assez fort, *persuadée* qu'elle allait aussi mourir. » Pâleur du visage, rougeur des lèvres, Pauline commence à avoir l'habitude ; en comparaison de notre regard médicalisé d'aujourd'hui, elle a pourtant été bien lente à faire le diagnostic ou à le soupçonner. La nuit qui suit ses observations, en effet, première crise, violent point de côté. On rentre vite à Bruxelles, à la maison des Craven. Olga s'alite et ne se relèvera plus. Elle va lutter pendant cinq mois, cinq mois « pendant lesquels nous passâmes par toutes les fluctuations de cet affreux mal qui, plus qu'aucun autre, torture le cœur de craintes et d'espérances ». On observe une plus grande précision chez Pauline en 1843 que chez Alexandrine en 1835.

Olga aussi, comme Albert, comme Eugénie, a ses moments de découragement et de désespoir : « Au début de sa maladie seulement, elle pleurait parfois, mais depuis le commencement de janvier [1843], c'est-à-dire depuis le moment où son état était devenu désespéré, elle n'eut plus un instant de mal de nerfs et d'attendrissement⁵¹². »

Le 2 janvier 1843, elle écrit à Alexandrine, restée à Paris, pour lui souhaiter la bonne année : « Je suis faible, je tousse, j'ai mon point de côté, je suis fatiguée, j'ai mal aux nerfs... Ma petite sœur chérie, prie pour que je sois patiente tant que Dieu voudra. J'ai pris la résolution d'agir comme si je savais que je dusse mourir de cette maladie. » On ne lui a pas dit qu'il n'y a plus d'espoir, et même « le médecin dit que je serai guérie au printemps ».

Alors que, dans son journal, elle parlait toujours de la mort, celle des autres et la sienne, quand arrive le moment pour elle (il est vrai qu'elle a à peine vingt ans), elle oublie quelque temps de la voir. « Un jour qu'elle était dans le salon où elle pouvait encore descendre (...), elle avait été longtemps pensive, et moi silencieuse, près d'elle, écoutant avec angoisse sa respiration trop rapide, et regardant son visage de plus en plus altéré. Elle me dit tout d'un coup d'une voix calme : "Sais-tu que je suis dans une bien bonne position ! Oui... Si je guéris... je jouirai du printemps, du bonheur de sentir mes forces revenir... de revoir mes chères Narishkin [ses grandes amies], et si je meurs, au lieu de cela, vois-tu, toute cette année que nous venons de passer [mort de son père, de sa sœur Eugénie], et puis cette maladie que j'ai, et puis les indulgences plénières que j'espère gagner à ma mort [très importantes : c'est pour avoir le temps de les gagner que le comte de La Ferronays, dès qu'il comprit, s'est précipité sur son crucifix, l'a « arraché »], tout cela me fait penser que j'irai bien vite au ciel." Après un moment de réflexion, elle continua avec la même tranquillité : "Au bout du compte, si je guérissais, il faudrait pourtant bien un jour recommencer à souffrir pour mourir. De sorte que, puisque j'ai déjà tant souffert et que me voilà où j'en suis..." Elle s'interrompt puis elle me dit : "En tout cas j'espère que si on te disait ou si tu t'apercevais que je suis plus mal, tu ne feras pas la bêtise de ne pas me le dire sur-le-champ." »

Elle compose des vers pieux. Elle me fait penser à la jeune fille d'Huckleberry Finn. Le 3 février, on lui propose l'extrême-onction.

Chaque jour, ensuite, la messe est dite dans la chambre à côté de la sienne et on lui donne la communion.

Le 10 février à 10 heures, c'est l'agonie, avec toute sa liturgie traditionnelle. La voici, décrite par Pauline dans son journal : « Dès les premiers moments de défaillance et de suffocation, elle a demandé un prêtre, puis elle a regardé avec anxiété vers la porte pour voir si mes frères venaient. [On les avait convoqués pour la grande cérémonie de la fin.] M. Slevin (un bon prêtre irlandais qui demeurait chez nous par hasard en ce moment), au bout de quelques instants, a commencé la prière des agonisants. Olga a croisé les bras sur sa poitrine [la position des gisants médiévaux, puis des morts exposés] disant d'une voix basse et fervente : "Je crois, j'aime, j'espère, je me repens." Puis : "Pardon tous, Dieu vous bénisse tous." » C'est la scène des adieux et des bénédictions. La mourante est une jeune fille, presque une enfant, c'est cependant elle qui préside avec l'autorité et l'assurance que lui a données une grande habitude de ces cérémonies. Un moment après, elle dit : « Je laisse ma Vierge à Adrien [son beau-frère, le mari veuf d'Eugénie], en jetant les yeux sur la Vierge de Sassa Ferrata suspendue près de son lit. Puis voyant là mes frères [ils y sont tous les deux] elle a appelé Charles d'abord [l'aîné], l'a embrassé en lui disant : "Aime Dieu, sois bon, je t'en prie." Les mêmes paroles à peu près à Fernand, avec encore plus d'insistance [elle avait sans doute ses raisons] en y ajoutant des mots d'adieu pour les Narishkin [ses grandes amies]. » Maintenant, après la famille, c'est au tour des serviteurs : « Elle a embrassé Marie, Emma à laquelle elle a dit quelques mots à voix basse [quelque secret dont elle était la confidente], puis elle a dit : "Merci, pauvre Justine" [la femme de chambre qui la soignait et qui avait dû supporter la fatigue des soins]. Ensuite [ce fut le tour des plus proches], elle m'a embrassée [Pauline], puis enfin elle s'est tournée vers ma mère pour qui elle semblait vouloir garder son dernier baiser. Elle a encore une fois répété : "Je crois, j'aime, j'espère, je me repens. Je remets mon âme entre vos

mains.” Et puis enfin quelques mots inarticulés dont le dernier et le seul que j’ai entendu a été celui d’Eugénie. Le père Pilat était arrivé en toute hâte et il a prononcé sur elle, à ce dernier moment, les grandes indulgences attachées au scapulaire. Olga a levé les yeux au ciel et cela a été son dernier regard. Son dernier mouvement avait été de baiser son petit crucifix qui ne quittait jamais sa main et qu’elle avait baisé au moins dix fois pendant cette courte agonie... » Elle était déjà belle : « Une expression rayonnante a toujours triomphé de l’effrayante décomposition de ses traits. Elle était haletante, mais comme on peut l’être au moment de gagner le prix d’une course... » Quelques heures après sa mort, elle était encore plus belle : « La plus consolante transformation avait eu lieu, toutes les traces de la maladie avaient disparu, la chambre était devenue une chapelle au milieu de laquelle notre ange était endormie, entourée de fleurs, vêtue de blanc et redevenue si belle que je ne l’avais jamais vue aussi belle pendant sa vie. » On l’enterre à Boury.

Quelques années passent vite, faute de morts suffisantes, car Pauline ne s’intéresse qu’à la mort. Les naissances, les mariages sont à peine mentionnés, comme des repères.

Vers 1847, l’émotion reparaît, on sent que de nouvelles liturgies se préparent, les dernières, l’une pathétique et romantique, celle d’Alexandrine, l’autre plus discrète et classique, celle de M^{me} de La Ferronnays, qui termine cette longue série de six morts principales, sans compter les morts secondaires, s’échelonnant sur un peu plus de dix ans.

Depuis la mort de son mari, Alexandrine est absorbée par les œuvres pieuses et les dévotions. Elle occupe une chambre dans le couvent où elle vit. Bientôt, en 1847, elle maigrit, elle tousse, suffoque, elle a des accès de fièvre. Rien d’étonnant à ce qu’elle soit, elle aussi, devenue tuberculeuse.

En février 1848, elle s’alite, M^{me} de La Ferronnays vient s’installer avec elle pour la soigner ; elle écrit à Pauline : « Elle [Alexandrine] parle tout

simplement de sa mort et hier elle me disait : “Ma mère, parlons-en donc ouvertement⁵¹³.” » Dans la nuit du 8 ou 9 février, on réveille M^{me} de La Ferronays : « Le moment est proche. » « En nous voyant, Alexandrine nous dit : “Est-ce que vous croyez que je suis plus mal ?” La sœur dit oui. Un moment après, Alexandrine reprit : “Mais qu’est-ce qui vous fait donc croire que je vais mourir ? Je ne me sens pas plus mal qu’à l’ordinaire.” [Phrase ambiguë où je crois reconnaître une dernière et tenace illusion.] La sœur répondit qu’elle s’affaiblissait. Moi je serrai sa main sans pouvoir parler. Elle était calme, sa parole était difficile, mais elle articulait très bien ce qu’elle voulait dire. » Les mourants souffrant de la soif, aujourd’hui on atténue ces souffrances par des perfusions intraveineuses de sérum, alors qu’on devait à l’époque se contenter d’humecter la bouche du moribond. Alexandrine croit que c’est un remède pour la prolonger et elle s’en inquiète. On la rassure : « C’était un petit soulagement qu’on lui proposait. »

Le moment de la cérémonie publique de la mort est venu. « Albertine [la plus jeune sœur], Adrien [le beau-frère veuf], Charles, Fernand étaient arrivés, les uns après les autres. On dit les prières des agonisants. Elle y répondit d’une voix très claire et très ferme... Lorsqu’on la croyait sans connaissance, elle avançait encore les lèvres pour baiser le crucifix. Enfin elle cesse de respirer à huit heures et demie. Quel ange ! Elle était réunie pour toujours à son Albert, à tous nos chers saints [les morts de la famille, Albert, Olga, Eugénie, sont assimilés à des saints. Ils sont le Paradis], et nous ne pleurons que sur nous », nous, pensait-elle, qui ne pouvions plus vivre hors de leur présence.

Juste la veille de sa mort, Alexandrine avait préparé deux lettres à celles qui n’avaient pas pu venir et qui étaient les plus proches de son cœur. L’une qu’elle eut encore la force d’écrire était destinée à Pauline. « Je t’ai désirée aussi vivement que possible, mais qu’importe ? Nous ne sommes jamais séparées et bientôt je serai là où l’on comprend l’admirable unité qui nous lie tous en Dieu, et *j’espère que je pourrai te*

regarder. Mais prie beaucoup pour moi quand je serai en Purgatoire [là, en effet, elle sera privée de la communication avec les siens, et elle n'aura pas le pouvoir de regarder Pauline]... Au Ciel [où elle pense bien arriver assez vite, grâce à tant de bonnes œuvres, de grandes indulgences, etc.] je t'aimerai encore davantage, là où tout est amour, et *nous causerons, les autres chères et moi*. Mais mon Dieu ! Je ne parle pas de ce que ce sera de voir Dieu et la Sainte Vierge » : il était temps d'y penser, en effet, et ce rappel un peu tardif de la vision béatifique montre bien combien celle-ci était sentie comme secondaire, malgré tous les efforts de la piété : le véritable bonheur du Paradis est la réunion des « chéris ».

L'autre lettre, qu'elle a dû dicter, est pour sa mère. Il faut se rappeler qu'Albert, à son lit de mort, lui avait enjoint de ne pas retourner chez sa mère luthérienne. On reconnaît là la face agressive et fanatique du catholicisme du XIX^e siècle. Les uns et les autres sont persuadés qu'un changement de religion, entre le catholicisme et le protestantisme, priverait les uns de la compagnie des autres dans le Paradis. On n'ose pas trop ouvertement condamner à l'enfer la mère d'Alexandrine, mais celle-ci, c'est sûr, a peu de chances de la retrouver au Ciel. Comme s'il y avait des Paradis bien séparés pour chaque confession, dans la meilleure et la moins sûre des hypothèses. Dans cette dernière lettre émouvante et cruelle d'Alexandrine à sa mère, perce l'inquiétude de la différence des religions et de ses effets dans l'au-delà. « J'espère que rien n'ébranle ta confiance en Dieu... nous nous reverrons, nous ne serons jamais séparées. [Là est la grande question, il y a doute, et ce doute a toujours pesé depuis le mariage avec Albert, dans les relations pourtant très confiantes entre la mère et la fille.] Mais pour cela, il faut que tu donnes bien sincèrement toute ta chère volonté à Dieu [on appellerait cela aujourd'hui un chantage à la conversion]. Je te supplie (...) de prier tous les jours la Sainte Vierge... » « Au revoir, j'en sens la douce assurance et alors sans plus de douleur aucune et surtout avec le bonheur infini de ne

plus offenser Dieu. » Il est clair que la cause profonde de leur comportement est la possibilité ou l'impossibilité des retrouvailles d'outre-tombe. La lettre ayant été dictée en français, Alexandrine voulut, de sa main mourante, ajouter en allemand les trois mots suivants : *Liebe susse Marna*.

Elle est enterrée à Boury et M^{me} de La Ferronays fait la remarque suivante : « La confrérie [il s'agit d'une charité normande] ne voulut jamais souffrir qu'on vînt l'aider à porter le cercueil et ils ne la quittèrent qu'après l'avoir déposée près de son Albert. »

Quelques mois plus tard, c'est la Révolution. On craint le retour de 89, et les anciens émigrés reprennent les chemins de l'exil. Albertine, la dernière des filles La Ferronays, est envoyée à Bade « dans la partie de l'Allemagne (...) que le flot révolutionnaire n'avait pas encore envahie ». M^{me} de La Ferronays se réfugie chez sa fille Pauline à Bruxelles. C'est là qu'elle va mourir le 15 novembre.

Son cas est intéressant, parce que, si elle a partagé les sentiments de son mari et de ses enfants, elle ne les a jamais tout à fait assimilés. La comtesse Fernand, qui déteste sa belle-famille, a bien vu que sa belle-mère est d'une autre sorte. « Sincèrement pieuse toute sa vie, elle était loin d'avoir l'intransigeance de nouveaux convertis qu'on remarquait chez mon beau-père. » Elle avait même un petit sens de l'humour absolument étranger à son mari et à ses enfants, et qui avait résisté à la vie parmi eux. Dans la lettre où elle raconte à Pauline les circonstances de la mort d'Alexandrine, elle rapporte que cette dernière lui déclare un jour : « “Qu'on dise à Pauline que c'est si doux de mourir !” Puis une autre fois, en s'adressant à moi : “Et vous, ma mère, n'êtes-vous pas bien pressée aussi de voir Dieu ?” » Toute bonne chrétienne qu'elle est, M^{me} de La Ferronays n'est pas si pressée : « Et moi, lâche que je suis, je fus saisie de frayeur, pensant qu'elle allait peut-être m'attirer à sa suite, comme elle avait voulu me faire entrer avec elle au catéchuménat, puis faire comme elle ses retraites, puis venir avec elle ici [au couvent !]... Je

lui répondis que j'étais trop peu courageuse pour appeler ainsi la mort et que je me bornais à me remettre entre les mains de Dieu pour tout ce qui lui plaisait d'ordonner de moi. » Jolie réponse de ton érasmien, survivance du ^{xvii}^e siècle dans ce torrent romantique. Malade, M^{me} de La Ferronnays s'alite, mais on croit son état sans gravité. Et soudain, après quatre jours de maladie, le médecin déclare tout d'un coup son état dangereux, et « une heure après désespéré ». Pauline ne sait trop que faire. « Lorsqu'elle sortait du bain...elle me dit tout d'un coup, tandis que *je pensais à la manière dont je pourrais lui dire ce que pensait le médecin* : “Mais je n’y vois plus du tout, je crois que je vais mourir, je crois que c’est la mort.” » C’est naturel, à la mode ancienne, *matter of fact*. Elle se met simplement à prier : « Mon Dieu, je vous donne mon cœur, mon âme, ma volonté, ma vie. » Pauline est soulagée. Elle n’a pas eu la réaction de panique qu’avaient eue ses frères et sœurs, et qui avait été signalée dans les lettres et journaux avec à la fois de l’inquiétude et de la discrétion. Les choses sont expédiées à la manière d’autrefois, dans le respect des usages.

« Je me suis mise à genoux et l’ai priée de me faire sa petite croix sur le front (c’était sa manière de nous bénir). Elle me l’a faite ainsi qu’à Albertine [revenue de Bade] et nous a dit : “Et pour tous les autres aussi” [les absents, les garçons]. Puis elle a fait le même signe sur le front d’Auguste [le mari de Pauline]. Je lui ai demandé de me pardonner... Elle a ajouté au bout d’un moment : “Je t’assure que c’est avec une grande joie que je pense à mourir [même elle !], mais pourquoi, mes enfants, n’avez-vous pas déjà fait venir un prêtre ?” Nous avons déjà envoyé chercher son confesseur, un vieillard infirme qui ne pouvait venir avant le lendemain matin ! “Demain, il sera peut-être trop tard”, dit ma mère [on notera la netteté et la simplicité du ton : comme s’il s’agissait d’un rendez-vous à organiser]. » On décide de s’adresser au vicaire de la paroisse. « Tandis qu’on allait à l’église, ma mère m’expliqua quelques petits détails relatifs à ses dispositions dernières [qu’on mettait autrefois

dans son testament, mais qu'on se contente maintenant de confier à son entourage], puis elle s'avisa que le vicaire ne parlait qu'allemand, langue qu'elle savait à peine ! "Mais enfin je me suis confessée il y a peu de jours !" » Si nous comparons cette tranquillité, cette manière positive avec l'exaltation de son mari et de ses enfants, nous comprenons l'importance du bouleversement intervenu en une ou deux générations.

Le prêtre arrive. Il donne l'extrême-onction. On assoit la malade un moment sur un fauteuil : « Je vis sur son visage *un grand et solennel changement*, un de ces changements qui précèdent la mort. Mais ce changement sur son visage fut bien *beau*... A peine remise sur ses oreillers, elle me dit de la voix la plus distincte et la plus calme : Donne-moi le crucifix de ton père. C'était celui que mon père avait tenu entre ses mains en mourant. » Oh, le crucifix des morts !

Toi que j'ai recueilli sur sa bouche expirante
Avec son dernier souffle et son dernier adieu
Symbole deux fois saint, don d'une main mourante
Image de mon Dieu...
Un de ses bras pendait de la funèbre couche,
L'autre languissamment replié sur son cœur
Semblait chercher encore et presser sur sa bouche
L'image du Sauveur...
Ses lèvres s'entrouvraient pour l'embrasser encore,
Mais son âme avait fui dans ce divin baiser,
Comme un léger parfum que la flamme dévore
Avant de l'embraser⁵¹⁴.

« Ma mère le prit [le crucifix] et, en ce moment seulement, laissa tomber de sa main un petit étui qui contenait le portrait de mon père qui ne la quittait jamais [*romantic love* des historiens de la famille]. Elle le mettait la nuit sous son oreiller, et l'avait tenu dans ses mains jusqu'à ce

dernier moment. Maintenant elle prit le crucifix, le baisa tendrement [le temps n'est plus aux *temporalia*, si légitimes qu'ils soient, mais à Dieu, c'est la vieille tradition des *artes moriendi*, négligée par les catholiques romantiques]. » Elle récita alors quelques prières qu'elle avait admirées chez Olga : « Je voudrais bien en mourant dire comme elle. » Mais la mort tardant à venir, on recommença une deuxième fois à partir de la scène de l'adieu : « Elle nous fit encore à tous trois le signe sur le front, posa sa main sur nos têtes et dit : “Je vous bénis tous, absents, présents, grands et petits.” Puis elle reprit le crucifix et dit, en le regardant, “bientôt”. » Ils reprirent oraisons éjaculatoires, prières, *Pater*, *Ave*. Mais elle était infatigable. « Elle dit avec moi, puis commença seule le *Credo* et le dit jusqu'à la fin... Après cela elle sommeilla, puis elle se réveilla, un peu agitée, disant “mon Dieu, mon Dieu”, comme quand on souffre. Nous nous remîmes à prier pour elle ; elle se calma bientôt et suivit ce que nous disions. Pendant les litanies de la Sainte Vierge, elle cessa de parler, mais sa main serrait encore celle d'Auguste à chaque réponse et ainsi jusqu'à ce que sa chère vie s'éteignît sans effort dans mes bras. » Le *Récit d'une sœur* s'arrête avec la mort de la mère⁵¹⁵.

Dans ces documents qui n'étaient pas destinés à la publication, qui ont été écrits pour soi ou pour des frères ou sœurs, des parents ou enfants, on sera sans doute frappé, non seulement par les faits eux-mêmes, mais par le soin mis à les rapporter, la précision des détails. Pour la femme qui les a réunis, ils constituent un capital de souvenirs : Alexandrine n'a-t-elle pas dit : « J'habite constamment la chambre des souvenirs. »

Alexandrine de Gaïx

Si originale que soit la famille de La Ferronays, son attitude devant la mort n'a rien d'exceptionnel. Voici un autre témoignage presque

contemporain, mais qui ne provient plus du milieu cosmopolite et ultramontain de la grande noblesse. Nous sommes près de Castres, en 1824, dans la famille de Gaïx⁵¹⁶. Dans sa correspondance, Coraly, qui a vingt-quatre ans, parle de sa petite sœur malade, peut-être la tuberculose. Nous retrouvons là la même indifférence à l'égard des médecins, mais avouée plus crûment : « Nous n'avons pas grande foi aux médecins. » On ne parle d'ailleurs pas de la maladie elle-même, de ses symptômes, de sa nature, sinon que la petite Alexandrine (elle s'appelle aussi Alexandrine !) souffre. On s'adresse à Dieu autant qu'aux médecins. Neuvaine, messes dans les sanctuaires du pays. « Nous avons écrit pour elle au prince de Hohenlohe en Allemagne [un jésuite thaumaturge] ; les journaux sont remplis de guérisons miraculeuses obtenues par ses prières. J'ai aussi une grande confiance en la Sainte Vierge... Mais d'un autre côté je crains bien que ma pauvre sœur ne puisse guérir que par un miracle et nous ne serons pas assez bons pour l'obtenir [oct. 1824]. »

La petite Alexandrine sait qu'elle est très malade. Elle n'est pas impressionnée, fait même des mots sur son état. « Quand elle fut dans son bain, comme elle s'appuyait avec ses bras, son corps ne touchait à rien. “Voyez, me dit-elle en riant, ici je ne tiens plus à la terre que par un fil.” »

Elle reçoit l'extrême-onction dans la nuit du 16 au 17 novembre 1824. « “Mon enfant, c'est un sacrement qui rend la santé aux malades. Dis au Bon Dieu de te guérir.” A ces mots, elle se retourna vers moi avec un visage serein. “Je ne crains pas la mort”, me répondit-elle. “Si ce n'est pas pour toi, demande pour ton père, pour ta mère, pour nous...” »

Après la cérémonie : « “Hé bien ! lui dis-je, t'es-tu acquittée de ma commission auprès du Bon Dieu ?” “Oui, répondit-elle, je lui ai demandé *un peu* de me guérir.” Ensuite, après un moment de silence : “Mon Dieu, faites que ce calice passe sans que je le boive, mais, au moins, que votre volonté se fasse et non la mienne.” »

Coralie ne parle pas tout de suite du tombeau, ni de l'enterrement. Elle y revient cependant plus de dix ans après (à la même époque qu'à la mort d'Albert de La Ferronnays), dans des notes sur le crucifix, le crucifix des messes clandestines pendant la Terreur, le crucifix des morts de la famille. « Quelques lignes d'une simplicité charmante, écrites le jour de sa première communion [comme Eugénie, Olga], nous ont révélé son secret : "J'aime les saints qui sont morts jeunes, disait-elle. Mon Dieu, faites-moi mourir jeune comme eux." »

« Elle avait quinze ans lorsqu'une maladie longue et douloureuse qu'elle souffrit longtemps sans rien dire [et sans que personne s'en aperçût] l'enleva à notre amour... Oui, elle était heureuse, le sourire était toujours sur ses lèvres, et lorsqu'on lui dit qu'il fallait mourir, son visage devint radieux... Le lendemain, les dépouilles de notre Alexandrine furent portées à Saint-Junien par toutes les jeunes filles de la paroisse. Elle fut enterrée au pied de la croix de pierre. On posa sur sa tombe une pierre sans nom. Mais ce nom qui n'est pas sur la terre est écrit dans le ciel⁵¹⁷. »

En Angleterre : la famille Brontë

Rêveries ultramontaines, dira-t-on. Élocutions morbides de femmes dominées par des prêtres, dans un climat exalté de Sainte-Alliance. Et pourtant, nous allons maintenant retrouver les mêmes sentiments aussi exaltés, malgré des différences d'expression, à la même époque, dans des conditions sociales, économiques, culturelles, cette fois, tout à fait autres. Une famille nombreuse, comme les La Ferronnays, mais pauvre, protestante et même de tradition méthodiste, très antipapiste (et antifrançaise), une famille de pasteurs, isolée dans un presbytère de campagne, au fond des landes du Yorkshire, sans voir personne, sinon les vicaires, les serviteurs. Comme les La Ferronnays, les Brontë lisaient et

écrivait beaucoup, mais les innombrables journaux et lettres des La Ferronays n'ont pas marqué dans l'histoire littéraire, tandis que *Wuthering Heights* est un chef-d'œuvre, et *Jane Eyre* un document captivant. Le parallèle des Brontë et des La Ferronays est suggestif. Il aurait été facile d'écrire avec les lettres des Brontë un tableau symétrique de celui que j'ai brossé plus haut avec les documents des La Ferronays. La chose a d'ailleurs été déjà faite, malheureusement sur un support éphémère : une série remarquable d'émissions radiophoniques de Raymond et Hélène Bellour, à France-Culture, en mai 1974, d'après le journal de jeunesse et les lettres des Brontë : des variations sur la mort. L'auditeur que j'étais a alors été frappé par les ressemblances avec les La Ferronays, même si les Brontë, du moins Emily, avaient en plus le génie. Cette rencontre suggère l'existence d'un fonds d'époque, ici vécu profondément et spontané, prêt ailleurs à devenir lieu commun.

L'œuvre même des Brontë, leur œuvre d'imagination, nous permet d'aller plus loin que leurs échanges familiaux, vers la partie immergée de l'iceberg. Contentons-nous de rappeler que la vie des Brontë est, comme celle des La Ferronays, une suite de morts, et de tuberculoses mortelles. La mère meurt laissant six enfants vivants. L'aînée, Maria, leur sert de mère, malgré son jeune âge : elle a huit ans à la mort de M^{me} Brontë. En 1824, elle va à l'école avec sa sœur Elizabeth. Atteinte de la tuberculose, il faut la renvoyer à la maison où elle meurt tout de suite. La petite Elizabeth la suit la même année dans la tombe. Cette première série noire n'empêche pas le père Brontë d'envoyer ses deux autres filles Emily et Charlotte à l'école, un pensionnat, en 1825. On doit les faire rentrer l'hiver suivant, à cause de leur santé. Emily meurt en 1848, suivie, cinq mois après, par sa sœur Anne. On retrouve la même succession de drames de la tuberculose chez les Brontë et chez les La Ferronays.

Tous les enfants Brontë gardèrent de leur sœur aînée Maria un souvenir extraordinaire. C'est sans doute elle qu'ils entendent frapper à la fenêtre d'Emily, les nuits d'hiver, comme Catherine à *Wuthering*

Heights, fantôme blanc que le visiteur étranger, épouvanté, saisit par la main et qu'il fait saigner. Vingt ans après la mort de Maria, trois ans avant sa propre mort, Emily évoque encore son souvenir :

Transie dans la terre, et sur toi cet amas de neige
profonde...
Loin, loin de toute attente et transie dans la morne tombe,
La seule joie qu'ait eue ma vie m'est venue de ta chère
vie,
La seule joie qu'ait eue ma vie est ensevelie avec toi.

De son côté, Charlotte Brontë pense à sa sœur Maria, quand elle imagine dans *Jane Eyre* la mort d'Helen Burns : Helen Burns est tuberculeuse (*consumption*). La directrice de la *boarding school* où elle est pensionnaire observe avec inquiétude, mais impuissance, le cours lent de la maladie. On n'a guère l'idée de la faire suivre par un médecin ; celui-ci n'intervient qu'en cas de crise. Un jour la *boarding school* est bouleversée par une épidémie de typhus : il y a opposition entre l'épidémie brutale et la lente *consumption*. L'état d'Helen s'aggrave. On l'isole à la fois des typhiques et des bien portantes, dans la chambre de la directrice. Jane Eyre, condisciple et amie d'Helen (elles ont quatorze ans), ne s'inquiète pas : « Par *consumption*, dans mon ignorance, j'entendais quelque chose de doux dont le temps et les soins viendraient sûrement à bout. »

Un jour Jane Eyre interroge l'infirmière qui soigne Helen, juste après la visite du médecin, celle-ci répond, sans les ménagements que nous attendrions aujourd'hui, et qui étaient cependant déjà employés par les La Ferronnays : « Il a Jit qu'elle ne restera pas ici longtemps. » Je traduis littéralement ; en fait, l'expression française correspondante serait plus brutale : elle n'en a pas pour longtemps. Jane Eyre comprend alors que son amie va mourir. Elle veut lui dire au revoir avant son départ : « Je

voulais l'embrasser avant qu'elle soit morte. » Le temps presse et la chambre de la malade est interdite. Elle attend la nuit, que toutes les élèves soient couchées, se lève, s'habille, quitte le dortoir et se glisse dans la chambre où repose la petite mourante. L'infirmière s'est endormie. La scène est tout à fait comparable aux morts des La Ferronnays.

« Je suis venue vous voir, Helen. J'ai entendu dire que vous étiez malade et je ne pouvais pas dormir avant de vous avoir parlé.

– Vous venez me dire au revoir ! Bien, vous arrivez sans doute juste à temps.

– Où allez-vous, Helen ? Est-ce que vous allez rentrer à la maison ?

– Oui, à ma maison lointaine, à ma dernière maison.

– Non, non Helen ! » Une quinte de toux terrible interrompt la conversation. Elle reprend quelques instants plus tard :

« Helen devine que j'ai froid.

– Jane, vos petits pieds sont nus. Couchez-vous ici, près de moi, mettez-vous sous ma couverture.

C'est ce que je fis. Elle m'entoura de ses bras, et je me blottis contre elle. Après un long silence, elle reprit dans un murmure :

– Je suis heureuse, Jane, quand vous apprendrez ma mort, soyez calme, ne pleurez pas. Il n'y a rien à regretter. Nous mourrons tous un jour, et la maladie qui m'emporte n'est pas douloureuse. Elle est douce et lente. Mon âme est en repos. Je ne laisse personne pour me pleurer. [C'est une vraie consolation, car si la mort est ici douloureuse, ce n'est pas parce qu'elle prive des jouissances et des biens de la vie, comme on le pensait au Moyen Age, mais parce qu'elle nous sépare des êtres chers.] J'ai seulement un père qui est remarié et ne me regrettera pas. En mourant jeune, j'échapperai à bien des souffrances. Je n'ai aucune des qualités ou des talents qu'il faut pour réussir dans le monde. Je ferais tout de travers.

– Mais où allez-vous, Helen ? Pouvez-vous voir, savoir, où vous allez ?

– Je crois, j’ai la foi, je crois en Dieu.

– Où est Dieu ? Qui est Dieu ?

– Mon créateur et le vôtre, qui ne détruira jamais ce qu’il a créé [comme les La Ferronays, elle a confiance dans le salut, et cette croyance qui ne laisse pas de place à l’Enfer est bien loin de celle des puritains]. Je m’en remets seulement à lui, je m’abandonne à son pouvoir, à sa miséricorde. Je compte les heures qui me séparent du moment essentiel où je lui serai rendue et qui me le rendra.

– Vous êtes sûre, alors, Helen, qu’il existe un endroit comme le ciel, où nous irons quand nous serons morts ?

– Je suis sûre qu’il existe une vie future. Je crois à la bonté de Dieu. Je peux lui donner la partie immortelle de moi-même sans crainte de me tromper [l’âme immortelle, opposée au corps périssable]. Dieu est mon Père, mon ami. Je l’aime. Je crois qu’il m’aime.

– Et vous verrai-je encore, alors, Helen, quand je serai morte [c’est la question capitale de ce temps, car la mort est devenue la séparation intolérable].

– Vous viendrez aussi dans le même pays de bonheur. Vous serez reçue par le Père tout-puissant, maître du Monde, cela est sûr, chère Jane. [Réponse d’une piété banale que je trouve un peu à côté de la question de Jane. Mais Helen ne veut pas trop s’éloigner des formulations orthodoxes. Plus naïfs, les La Ferronays répondaient plus franchement. Toutefois, malgré sa réserve, le fond de la pensée d’Helen est bien que le ciel est le lieu des retrouvailles.] Je serrai Helen dans mes bras. Elle me paraissait plus chère que jamais. Je sentais que je ne pourrais pas la laisser partir. J’appuyai ma tête contre son cou. Elle dit alors :

– Comme je me sens bien ! La dernière crise de toux m’avait un peu fatiguée. Je me sens maintenant comme si j’allais m’endormir. Ne me

laissez pas, Jane. J'aime que vous soyez près de moi.

– Je resterai avec vous, Helen. Personne ne me séparera de vous.

– Avez-vous chaud, chérie ?

– Oui.

– Bonne nuit, Jane... Bonne nuit, Helen.

Elle m'embrassa et nous nous endormîmes ensemble. » Quelques heures plus tard, en rentrant dans la chambre, la maîtresse la trouva dans le lit d'Helen, « mon visage sur son épaule, j'étais endormie et Helen, elle, était morte⁵¹⁸ ».

Ce n'est pas la grande liturgie publique des La Ferronays. Elle est rare chez les Brontë, ces sauvages. C'est une mort presque clandestine, mais non pas solitaire : une grande amitié a remplacé la foule des amis, parents, prêtres, les derniers mots viennent du fond du cœur.

La mort d'Edgar Linton (*Wuthering Heights*) est, elle, plus conforme au type romantique français, quoique aussi plus discrète. Les Brontë n'encombrent pas la chambre de leurs moribonds, elles préfèrent l'intimité des grandes amours exclusives. Edgar Linton sait depuis longtemps qu'il va mourir, et tout le monde à la maison le sait et ne s'en trouble pas. Sa fille Catherine (Catherine II) peut enfin s'échapper du manoir voisin où elle est retenue prisonnière par son mari, afin de l'assister à ses derniers moments. Cette présence est une grande joie pour Edgar. « Il regardait sa fille avec passion, il fixait sur son visage des yeux que l'extase semblait dilater. *Il mourut comme un bienheureux*. Oui. En l'embrassant il murmurait : “*Je vais à elle* [sa femme, Catherine I, morte à la naissance de sa fille, la deuxième Catherine], *et vous, chère enfant, vous nous rejoindrez.*” » Phrase extraordinaire où le père mourant anticipe sur la mort de sa fille pour jouir d'avance de leur complète réunion dans l'au-delà. On trouve donc, dans cette courte description mortuaire, comme en un abrégé, les deux aspects fondamentaux de la mort romantique : le bonheur et la réunion familiale. L'un est l'évasion, la délivrance, la fuite dans l'immensité de l'au-delà. L'autre est la rupture

intolérable qu'il faut compenser par une reconstitution dans l'au-delà de ce qui a été un moment déchiré.

Les poèmes d'Emily, composés dans le cadre d'une sorte de mimodrame familial, reprennent ces deux aspects⁵¹⁹.

Elle n'a pas encore vingt ans, quand elle commence d'écrire ces vers tristes qui semblent plutôt aujourd'hui échapper à l'amertume d'un vieillard :

Nous étions bien plus autrefois,
Mais la mort nous a dérobé nos compagnons
Comme le soleil, la rosée.
Oui la mort les a pris un à un, nous laissant
Tous deux seuls désormais^{II} (1844).

Cette jeune fille est déjà entourée des tombeaux de ses amis et parents.

Car seuls, environnés de ces froides montagnes,
Gisent, hélas, ceux que j'aimais,
Et mon cœur déchiré d'une indicible peine
S'épuise en plaintes combien vaines
Parce que jamais plus je ne les reverrai (1844).

Aussi, le souvenir des morts l'empêche-t-elle de dormir :

Le sommeil vient sans nulle joie ;
Jamais ne meurt le souvenir ;
Mon âme vit dans la détresse
Et les soupirs...
Les ombres des morts que jamais
Mes yeux ouverts ne peuvent voir

Hantent ma couche... (1837).

Souvenirs trop aigus pour qu'on s'y complaise : ils empoisonnent de regret la vie de chaque jour, et la rendent insupportable. Le désir de mort, exprimé par ces jeunes malades condamnés, n'est pas attitude littéraire, mais blessure profonde ; non pas blessure individuelle, mais accident d'époque et de culture. Je crois ces témoins qui mourront tout jeunes et le savent.

Le sommeil vient sans nul désir
De réarmer mon cœur meurtri,
Sinon du sommeil de la mort
Et son oubli.

La mort est alors joie :

Dead, dead is my joy
Il me tarde d'être en repos
Et que la terre humide couvre
Cette poitrine désolée (1839).

Et pourtant cette joie de la mort est altérée par la peine qu'elle inflige à ceux qui restent :

Mais les yeux ravis qui m'entourent
Devront pleurer comme les miens,
Je devrai voir le même orage
Éclipser leurs radieux matins (1839).

Mais qu'arrive-t-il aux morts ? Sont-ils abandonnés au fond de leurs tombes ? Revivent-ils ensemble dans un monde meilleur ?

La foi des La Ferronnays n'admet aucune hésitation. Emily Brontë ne partage pas leur inquiétante certitude, elle bronche sur l'abîme. Quand elle rêve près de la tombe de sa sœur aînée, la sœur maternelle,

Transie dans la terre et depuis dévalant ces collines
fauves,
Quinze inexorables hivers s'en sont venus fondre un
printemps...

« La marée du monde » la pousse à oublier. Elle n'oublie pas. Elle doit, au contraire, lutter contre la tentation du suicide :

J'ai réprimé d'un non sévère mon brutal désir de rejoindre
Une tombe qui était déjà plus que mienne,
Et je n'ose, aujourd'hui encore, m'abandonner à la
langueur
Non plus qu'à la *poignante extase du souvenir*.
Si je m'abreuve à longs traits d'une angoisse aussi divine
Comment pourrai-je à nouveau rechercher le monde
vide ?

Ici « la poignante extase du souvenir » est associée à la nuit du tombeau. Ailleurs, au contraire, elle annonce sur le mode majeur la survie loin des silences souterrains :

Oh nous ne devons point désespérer pour eux [les morts],
Si la tombe est lugubre, ils sont en autre lieu :
Leur poussière est mêlée au sol,
Leurs âmes bienheureuses sont parties vers Dieu !

C'est l'image classique de l'eschatologie chrétienne.

Je n'aurai crainte ni larmes
Pour tous ceux dont les corps reposent endormis.
Il est un bienheureux pays
Dont les ports sont ouverts et à moi et aux miens ;
Et mon regard franchit du temps les eaux immenses,
Tant je languis auprès de ce rivage divin.

Car ce rivage ne sera pas seulement divin, mais lieu de la réunion éternelle :

Où nous naquîmes, où vous et moi, *rencontrerons*,
La mort venue, nos bien-aimés,
Libres de la souffrance et de la corruption,
Rendus à la Divinité.

Alexandrine de La Ferronnays de son côté avait, l'année après son mariage, recopié dans ses cahiers d'extraits ces vers des *Harmonies* de Lamartine :

Prions pour eux, nous qu'ils ont tant aimés...
Ont-ils perdu ces doux noms d'ici-bas ?

C'était la préoccupation de ces chrétiens catholiques ou protestants, mal éclairés par l'eschatologie traditionnelle de leur religion. Celle-ci datait d'époques où l'on n'éprouvait pas le besoin de prolonger au-delà de la mort les sentiments de la vie qui semblaient trop humains. A l'époque des Brontë, on redoute plutôt qu'ils ne disparaissent dans l'immensité infinie de Dieu.

A ces appels (à nos prières) ne répondront-ils pas ?

Oh non, mon Dieu ! Si la céleste gloire

Leur eût ravi tout souvenir humain
Tu nous aurais enlevé la mémoire ;
Nos pleurs sur eux couleraient-ils en vain
Oh ! dans ton sein que leur âme se noie.

(Nous le concédons à la théologie, mais ce n'est pas pour nous l'essentiel.)

Mais garde-nous nos places dans leur cœur.
Eux qui jadis ont goûté notre joie.
Pouvons-nous être heureux sans leur bonheur ?

Sentiments très banals que le même Lamartine a ramassés dans ce vers racinien :

De tout ce qui t'aimait, n'est-il plus rien qui t'aime ?

Lamartine, les La Ferronnays, combien d'autres qui ne laissèrent rien d'écrit, romantiques anonymes, trouvèrent leur satisfaction dans la certitude d'un Paradis d'amitiés retrouvées. Emily Brontë, elle, éprouve une inquiétude : en passant dans un au-delà, même aussi *homelike*, les amitiés perdraient-elles les sombres et cependant irremplaçables couleurs de la Terre ?

Un très beau poème dit cette hésitation, et cet attachement viscéral aux solidarités de la Terre, chez cette bonne chrétienne, croyant à la vie éternelle. La première image est une méditation sur un cimetière :

Autour de moi des tombes grises [*headstones*]
Étendent leurs ombres au loin.
Là sous le gazon que je foule,
Silencieux, seuls, gisent les morts.

~~~~~

La sous le gazon, sous la glaise,  
Voués au froid, voués au noir.

L'autre image est le séjour des bienheureux où risquent de se dissoudre les sentiments du monde :

Aimable séjour de lumière,  
*Tes radieux enfants ignorent*  
*Tout ce qui est notre désespoir.*  
Ils n'ont éprouvé ni ne savent  
Quels sombres hôtes nous logeons  
Dans nos habitacles mortels.

Que chacun donc reste chez soi :

(...) Qu'ils passent dans l'extase  
Une longue éternité de joie ;  
Nous ne voudrions point qu'ils vinssent  
Gémir avec nous ici-bas.

Nous, les vivants et les morts, nous sommes encore longtemps solidaires de notre mère, la Terre, longtemps encore après notre mort. Combien de temps ? Peut-être jusqu'à un événement qui n'est pas nommé, mais qui pourrait bien être la fin du Monde, la Parousie de l'eschatologie traditionnelle :

Laisserions-nous notre patrie  
Pour *aucun* monde d'outre-tombe [souligné par Emily] ?  
Plutôt sur ton sein tutélaire.  
Reposer pour un long sommeil  
[*Let us be laid in lasting rest*].  
Et n'être enfin réveillés



ET IL EUT ENFIN REVENIR

Que pour partager avec toi  
Une immortalité pareille.

L'idée archaïque du sommeil, de la *requies* pendant une période intermédiaire d'attente, réapparaît ici, telle, peut-être, que les spéculations des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles sur les cadavres vivants l'avaient retrouvée. Mais chez Emily, elle est en concurrence avec une autre idée, plus avouée, plus répandue à son époque : la mort-abîme infini. Idée sans doute liée à celle de la mort-bonheur : bonheur de se perdre dans l'abîme infini, de Dieu ? de la Nature ? Il n'importe pas. Ce qui compte ici est la notion quasi physique d'infini.

Elle était en train de devenir banale à l'époque romantique. Elle existait dans les mentalités des La Ferronnays et nous avons noté plus haut comment Albert de La Ferronnays était attiré par l'infini de la mer, symbole à la fois de la mort, de Dieu, et du bonheur. Chez Emily, on retrouve l'image de la mer, avec le même sens.

Le passé est « un soir d'automne » où les poètes romantiques voyaient aussi la figure de la mort. Le présent est « un rameau vert chargé de fleurs ». L'avenir sera-t-il l'été ? Non, la comparaison avec les saisons dérape ici :

Et l'avenir, enfant bénie ?  
La mer sous un soleil sans voile,  
La mer puissante, éblouissante,  
Qui là-bas rejoint l'infini (juillet 1836).

D'autres images relaient celles de la mer : le vent, la lande houleuse, la mer de bruyères, la nuit :

Mon plus grand bonheur, c'est qu'au loin  
Mon âme fuie sa demeure d'argile (...)

Par une nuit qu'il vente, que la lune est claire  
Que l'œil peut parcourir des mondes de lumière.  
Que je ne suis plus, qu'il n'est plus rien,  
Terre ni mer ni ciel sans nuages,  
Hormis un esprit en voyage  
Dans l'*immensité infinie*.  
Je veux voler par l'Océan  
[elle qui ne quittait pas son presbytère !]  
Je veux courir les déserts (1838).

Non pas pour savoir :

Sans laisser mon esprit s'épuiser en efforts  
Pour deviner *ce qui doit être* [souligné par Emily].

Mais pour plonger dans l'Éternité :

Là j'ai jeté profond mon ancre de Désir  
Dans l'Éternité inconnue.

Je pourrai alors :

(...) braver  
Sans peur la noirceur du tombeau.  
Sourire même aux flots rugissants de la Mort (1845).

Il n'est plus question alors des chers disparus. Les morts individuelles perdent leur sens et deviennent des chaînons de la vie universelle, idée venue du XVIII<sup>e</sup> siècle naturaliste, biologiste, mais qui a trouvé des racines

authentiques chez cette jeune femme solitaire, dans son ermitage de landes, de bruyères, de maladie et de mort.

[Le temps]

Frappe et le jette au sol, pour que d'autres fleurissent

La où poussait ce rejeton exténué,

Et que du moins son corps en pourrissant nourrisse

Ce dont il a jailli : l'Éternité.

Arrêtons là notre analyse. Elle suffit à une rapide comparaison des Brontë et des La Ferronays. Leurs deux séries de morts sont bien semblables. On y retrouve la même intolérance à la mort des êtres chers, la même tristesse d'une vie privée de ses affections, la même volonté et la même certitude de retrouver les disparus après la mort, et d'autre part, la même admiration du phénomène de la mort, de sa beauté intrinsèque. En revanche, nous avons observé quelques différences : une moins grande considération accordée par les Brontë aux aspects publics de la mort (la cérémonie au lit, les adieux, l'enterrement), une particulière insistance, chez Emily, sur les signes et les images de l'Infini.

Peu important les différences des détails. Il est assez évident que nous parvenons ici à un point de grand changement des attitudes devant la mort. Celles-ci étaient demeurées pendant des siècles à peu près immobiles, à peine troublées par de petits mouvements qui ne modifiaient plus la stabilité générale. Et tout d'un coup, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, avec une brutalité inhabituelle, une sensibilité nouvelle émerge, différente de tout ce qui l'avait précédée. Cela s'est fait en une ou deux générations. C'est la première fois, au cours de cette enquête, que nous voyons les opinions et les sentiments changer si vite. Une évolution aussi rapide, dans un champ psychologique aussi durable, dans une histoire aussi lente, est un fait remarquable qui demande quelque

explication. *Wuthering Heights*, le roman d'Emily Brontë, nous apporte la transition qui manquait. Ce livre extraordinaire appartient à deux mondes à la fois. Il est un roman noir, diabolique, semblable à ceux étudiés par M. Praz dans *Romantic Agony*<sup>520</sup>, mais il est aussi un roman du XIX<sup>e</sup> siècle victorien, romantique, où les passions et les sentiments les plus violents ne paraissent pas s'opposer aux morales conventionnelles, mais au contraire s'y conforment, ou font semblant de s'y conformer. La différence entre l'immoralité du XVIII<sup>e</sup> siècle et la moralité du XIX<sup>e</sup> n'est pas énorme, et peut-être suffirait-il de peu de chose pour récrire *Wuthering Heights* à la manière de Diderot ou de Lewis. Mais ce peu de chose est la fragile limite entre deux sensibilités. Essayons de voir comment on est passé de l'une à l'autre.

Le héros de *Wuthering Heights* est un homme de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, du romantisme diabolique, un révolté. Il me rappelle l'avocat libertin dont parle Bellarmin à la fin de son *Art de bien vivre et de bien mourir*, qui meurt comme s'il partait pour sa villa de campagne. Heathcliff, ramassé dans les rues de Liverpool, vient de nulle part ; il n'a pas de nom. Il part un jour on ne sait où, il revient riche et puissant, on ne sait comment. Il est noir de peau, comme les enfants maudits d'Égypte ou de Bohême. Il vit au milieu de grands feux, comme les gens des enfers, entouré de chiens féroces. Il est cruel, pour les humains comme pour les bêtes, sans cesser d'avoir l'air d'un gentilhomme : « élément du flux de la nature, enfant du roc et de la terre et de la tempête<sup>521</sup> ». Le sujet principal du livre est la passion qu'éprouve Heathcliff, personnage démarqué de la littérature satanique, pour Catherine, elle aussi créature de la terre et du vent, avec qui il a été élevé comme frère et sœur.

Tout ce qui touche au sexe est tu sans être absent. Ainsi le mot d'inceste n'est-il pas prononcé, et d'ailleurs il n'y a pas vraiment inceste, mais quelque chose d'étranger aux règles humaines, proche du règne animal. De même, un jour, une effroyable scène éclate, provoquée par Heathcliff, au cours de laquelle Catherine s'effondre. Personne ne nous a

informés qu'elle était enceinte ; personne n'a tenu compte du fait qu'elle était au terme de sa grossesse, laquelle devait pourtant se voir ! Mais ces choses ne se disent ni ne se voient. Aussi mourra-t-elle le lendemain, peu après avoir donné le jour à Catherine II, fille qu'elle a eue avec son époux Edgar Linton, le *squire* du village, homme de la civilisation opposé à ces créatures de la terre que sont Heathcliff et Catherine. Enfin, quand Heathcliff épouse Isabelle, rien non plus n'est dit clairement de leurs relations, mais tout est organisé pour que nous le sachions si nous voulons nous en donner la peine. Ils font chambre à part, mais un enfant est conçu tout de suite après le mariage. Les choses de l'amour sont bien présentes, quoique très cachées, et exclues du discours.

Tout ce qui, dans un roman plus ancien, aurait été érotique, macabre et diabolique, devient passionné, moral et mortuaire. Le livre est une symphonie sur les thèmes conjoints de l'amour et de la mort.

Ainsi glisse-t-on de l'érotisme macabre des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles étudié dans le chapitre précédent, à la belle mort du XIX<sup>e</sup>. Comment ? C'est ce que nous révèle un épisode de *Wuthering Heights*<sup>522</sup>. Catherine I est enterrée, non pas dans l'église, mais dans le *churchyard*. Heathcliff est désespéré : « Le jour de son enterrement, il neigeait. Le soir, je vins au *churchyard*... Il était désert. Seul, et conscient, conscient que juste deux yards de terre fraîche me séparaient d'elle, je me dis : je la tiendrai encore une fois dans mes bras. Qu'elle soit déjà froide, je me dirai que le vent du Nord l'a glacée. Qu'elle soit inanimée, je croirai qu'elle s'est endormie. Alors je saisis une bêche dans le hangar, et je commençai à creuser de toutes mes forces. Je dégageai le cercueil. Je continuai le travail avec les mains, le bois commençait à craquer autour des écrous. » On reconnaît la scène : elle est tirée de la littérature noire et sadienne. On ne s'attendait pas à la retrouver avec toute son ambiguïté chez cette chaste fille de pasteur, qui n'avait pour ainsi dire jamais quitté son presbytère de campagne. Mais la ressemblance s'arrête à ce début d'exhumation. Heathcliff n'ira pas plus loin, du moins pour cette fois :

« J'étais sur le point d'atteindre mon but quand il me sembla entendre un soupir venant d'en haut, du côté du cercueil... Il y eut encore un autre signe, près de mon oreille. Il me sembla sentir un souffle chaud à la place du vent de pluie. Je savais qu'il n'y avait ici rien de vivant, de chair et de sang. Mais aussi sûr que de la présence d'un corps dans l'obscurité, même si on ne le voit pas, je sentais que Catherine était là, non pas sous moi dans le cercueil, mais au-dessus de la terre. » C'était la communication d'un esprit : phénomène nouveau, différent de l'apparition d'un revenant. Autrefois, le retour d'une âme était signe de malheur ou de détresse, qu'il fallait empêcher en satisfaisant ses exigences, grâce à la magie, noire ou blanche. Maintenant c'est l'esprit du disparu qui revient vers celui qu'il a aimé et qui l'appelle.

« Un sentiment de soulagement m'envahit alors, dans tout mon corps. Je cessai mon travail d'agonie et je me sentis consolé, d'une indicible consolation. Elle était avec moi, resta avec moi tandis que je recombais la tombe et rentrais à la maison... J'étais persuadé que je la reverrais. Mais si je pouvais presque la voir, je ne parvenais pas à la voir tout à fait (*I could almost* – souligné par l'auteur – *see her, and yet I could not*). »

Alors commence pour Heathcliff une période tourmentée. Il couche dans la chambre d'enfant de Catherine, dont elle avait couvert le lit clos de graffiti. Il suit ses traces dans la maison. Il croit qu'elle va lui apparaître, il sent sa présence, et cependant elle lui échappe au moment où il pense la saisir. Il ferme les yeux et s'attend à la voir. Ils les rouvre : Rien. Personne.

Heathcliff est donc assuré de la survie, sous la forme d'un esprit, d'une désincarnée, de celle qu'il aime. Il éprouve le sentiment de cette présence et il ne parvient pas à la réaliser. D'où une course éprouvante et vaine après ce fantôme à la fois proche et insaisissable. On a le sentiment d'une histoire vécue, d'une confiance de l'auteur qui se souvient de telles épreuves, à la recherche de ses disparues. Ses poèmes, nous l'avons vu, traduisent une alternative déchirante entre le silence du

tombeau et la réunion ou le retour des âmes. Son hésitation est importante pour l'intelligence des mentalités du XIX<sup>e</sup> siècle. Le mort est à la fois dans la tombe où il n'était plus vraiment tout à fait depuis le haut Moyen Age (il était confié à l'Église qui en faisait ce qu'elle voulait) et aussi dans les airs, soit dans les demeures du ciel, soit autour des vivants, présence insaisissable.

Heathcliff aussi, de son côté, subit la même double attraction. Il a un jour, le jour de l'enterrement, refermé le cercueil pour suivre l'esprit aérien. En vain. Il va alors revenir au cimetière et rouvrir le tombeau.

Une occasion se présente. Le mari de Catherine I meurt. Il n'est pas enterré dans l'église auprès de ses ancêtres, mais dans le *churtyard* auprès de sa femme. « J'ai demandé, dit Heathcliff, au sacristain qui creusait la tombe de Linton, de dégager le couvercle de son cercueil. *Je l'ouvris*. » Nous voici, cette fois, dans les conditions de la littérature érotico-macabre. L'embrasse-t-il ? L'auteur n'en dit rien, selon son habitude, mais c'est bien probable ! Elle a pourtant été enterrée *dix-sept ans plus tôt*. Miracle, oui, miracle, elle est intacte. C'est dit à demi-mot. « J'ai cru alors, quand j'ai revu son visage, et *c'était encore le sien* [je souligne], que je ne saurais plus me détacher d'elle. Le fossoyeur a eu beaucoup de mal à me ramener à la réalité. Mais il m'a dit que son visage changerait s'il était plus longtemps exposé à l'air. » Alors Heathcliff referme le cercueil et d'un coup le déplace et l'éloigne de celui de son mari. Il paie le fossoyeur pour que, le jour de son propre enterrement qui, il le sait, ne saurait tarder, il rapproche le sien, de telle sorte que Linton « quand il reviendra, ne saura plus qui est quoi ». Les morts reviendront, Heathcliff, qui ne croit à rien et surtout pas à Dieu, n'en doute pas. « Vous n'avez pas honte de déranger les morts ? » lui dit sa servante, sa compagne d'enfance à qui il se confie. « Je ne dérange personne, je m'accorde seulement un peu de satisfaction. Je serai plus calme désormais et vous pourrez mieux me contenir sous la terre, quand j'y serai. » En effet, si on ne satisfait pas son exigence, il ne sera plus

l'esprit qui revient auprès de ceux qui le regrettent, mais le fantôme maudit qu'il faut exorciser. Le fait d'avoir revu le corps de Catherine et d'avoir eu avec lui un rapprochement physique lui a rendu la tranquillité. « Maintenant je l'ai vue, et, depuis lors, je suis en paix. » Quand Heathcliff mourra, les deux amants diaboliques vont donc être réunis, non pas dans le Paradis de Dieu et des anges, où ils n'ont pas leur place, et où d'ailleurs ils ne souhaitent pas entrer, mais sous la terre, *en se dissolvant ensemble*. Car il y a eu *miraculum mortuorum* chez Catherine : après un séjour de dix-sept ans, son corps est conservé. Le cimetière du village a la réputation, on nous le dit ailleurs, « d'embaumer » les cadavres. C'était un cimetière de momies ; grâce aux vertus de cette terre, Heathcliff a pu retrouver les traits inchangés de sa bien-aimée.

Les choses auraient pu se passer autrement. Il n'était pas assuré d'une telle conservation, quand il a ouvert le cercueil. Aussi la servante lui dit : « Que serait-il arrivé, qu'auriez-vous imaginé, si elle avait été dissoute dans la terre, ou pire encore ? – Ce que j'aurai imaginé alors ? De me dissoudre avec elle et d'être encore plus heureux [puisque alors ce serait l'union complète, l'étreinte éternelle]... Je m'attendais bien à un changement de ce genre en soulevant le couvercle. Mais je préfère qu'il n'ait pas encore commencé *avant que je puisse y participer moi-même*. » Catherine l'a attendu pour cet ultime rendez-vous de la dissolution commune.

En attendant ce dernier moment, Heathcliff entre dans une extase semblable à celle des saints, prolongée pendant des jours de suite. Il a perdu les réflexes de la vie : « J'ai à me rappeler qu'il faut respirer, qu'il faut que mon cœur batte. » Et enfin, tout cela s'arrête.

Dans l'œuvre de la jeune fille, recluse dans son presbytère et ses landes, mais nourrie de la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle et aussi de contes populaires et de légendes plus anciennes, se trouvent confondus l'image



traditionnelle du repos et de l'attente, la survie temporaire du cadavre enseveli, la beauté physique de la mort, le vertige que le versant de la mort provoque chez les vivants, l'attrance de l'infini – autre forme de ce vertige –, la dissolution commune dans le travail perpétuel de la nature, et, enfin, par-devers ces désirs qui entraînent les hommes, non plus vers le lieu immobile de Dieu, mais dans un flux perpétuel, la seule zone fixe de cet autre monde en dérive, la réunion, dans un au-delà qui n'est pas nécessairement le Paradis, de tous ceux qui se sont aimés sur la terre, afin qu'ils puissent poursuivre éternellement leurs affections de la terre.

## En Amérique : les lettres des émigrants

Après des Français et des Anglais, voici des Américains de la même époque et d'un peu plus tard. Les historiens de l'Amérique ont commencé à étudier les attitudes devant la mort dans leur pays, et leur entreprise est d'un grand intérêt, pas seulement pour les *American studies*. Ils ont disposé d'un matériel documentaire abondant qui, en Europe, ou n'a pas existé du tout, ou a disparu : des lettres écrites à un parent pour lui donner des nouvelles de la famille, lui apprendre les naissances, les mariages et les morts. Elles proviennent donc d'émigrants ou de personnes déplacées, pauvres, d'origine modeste, mais sachant écrire, même si le style reste maladroit, l'orthographe incorrecte et la ponctuation absente.

Quelle attitude devant la mort révèlent ces correspondances ? Lewis O. Saum, qui les a analysées, a été frappé par la fréquence des récits de mort (comme les historiens de la fin du Moyen Age ont été impressionnés par les thèmes macabres<sup>523</sup>). Il en a tiré la conclusion que la mort dominait la sensibilité de l'Amérique pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. S'il est probable que la mort a bien eu l'importance qu'il dit, nous le savons par d'autres sources, ces lettres n'en apportent

pourtant pas la preuve. Au contraire, elles montrent à satiété la persistance, dans la population mobile américaine de l'époque, d'une attitude très ancienne, millénaire, de familiarité avec la mort, commune aux païens et aux chrétiens, aux catholiques et aux protestants, dans tout l'Occident latin. Je l'ai appelée ici « la mort apprivoisée », et illustrée par le thème proverbial : « Nous mourrons tous » (chapitre 1).

S'il y a bien alors un élément nouveau, et assez nouveau pour tromper sur la nature du phénomène, c'est que la mort était, en Amérique, écrite, et non plus orale. Ce passage de l'oralité à l'écriture doit être la conséquence de la mobilité de la population américaine pendant son déplacement vers l'Ouest, et des moyens de communication à distance qu'elle imposait.

Les enfants étaient partis ou le mari avait laissé la femme et les enfants à la maison, des frères et des sœurs étaient désormais séparés pour la vie et savaient qu'ils ne se reverraient jamais. La correspondance a entretenu des liens qui se seraient autrement relâchés. La plupart des lettres et des journaux sont de la main de leur auteur et n'ont pas été dictés à un écrivain public. Mais, à cette réserve près de l'usage de l'écriture, il n'est presque rien dans les attitudes exprimées qui ne soit ancien et traditionnel, rien qui dépende des influences novatrices du XIX<sup>e</sup> siècle.

L. O. Saum donne l'anonymat des petits enfants comme un exemple de la mortalité obsédante. Les listes nominatives de familles, par ordre d'âge, se terminent par les plus jeunes. Quand ceux-ci ont moins d'un an environ, ils sont sommairement désignés comme *anonymous*, *unnamed*, *not named*. Ils n'ont pas de nom. Mais l'anonymat des petits enfants ou l'indifférence à leur égard est un trait commun à toutes les sociétés traditionnelles, et ces documents nous montrent qu'il se survit dans l'Amérique populaire. Il est rendu là plus apparent encore par l'usage protestant de ne pas baptiser les enfants à leur naissance. Mais retarder le baptême est une chose, ne pas nommer l'enfant en est une autre.

De même, les précautions oratoires sur la longévité des personnes, et, bien entendu, des enfants. Ainsi quand des parents qui ont déjà perdu un enfant annoncent la naissance d'un bébé, ils tempèrent leur joie par une restriction d'usage, qui pourrait bien conjurer le sort : « Combien de temps nous sera-t-il donné de pouvoir le garder, nous ne le savons pas. » L'auteur d'un journal intime commence ainsi : « Demain j'aurai 23 ans, si je vis. » « Si Dieu me donne vie », disait-on dans la vieille France. Manière de reconnaître la certitude de la mort et l'incertitude de son heure, de reconnaître la familiarité de la mort, cette vieille compagne.

L. O. Saum remarque que, dans ses documents, les moments forts, auxquels on participe le plus, sont ceux du lit de mort plutôt que ceux du tombeau. Il tend à y voir un signe de thanatophilie. Mais ces *death bed scenes* ressemblent aux « gisants au lit malades » de nos testaments, aux chambres de paysans pleines de monde que les médecins hygiénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle ne parvenaient pas à vider, à la chambre du mourant des *artes moriendi*, lieu de rassemblement des amis charnels. C'est au XIX<sup>e</sup> siècle que le tombeau et le cimetière joueront, dans le spectacle rituel de la mort, un rôle nouveau ajouté à celui plus traditionnel du lit. S'étonnera-t-on dans ces conditions que la mort solitaire, la *mors repentina*, soit toujours aussi redoutée ? C'était l'une des grandes peurs des pionniers qui partaient vers l'Ouest. Mourir entouré était une satisfaction. Mais aussi, entourer le mourant, assister à sa mort, était un « privilège ». Le mot est couramment employé. Il appartenait à l'un de ces privilégiés d'être l'indispensable *nuncius mortis*, et il lui arrivait d'avertir le malheureux sans trop de ménagement. Si le mourant comprenait son avertissement et l'acceptait, il était *sensible* ; dans le cas contraire, il se conduisait comme un homme *very stupid*.

En effet, on attendait du mourant qu'il meure bien (*to expire mild-eyed*) : la mort restait un spectacle dont le mourant était le metteur en scène, et le spectacle pouvait être plus ou moins bien réussi.

Un fils écrit, dans un anglais plein de fautes, à sa mère pour avoir des détails sur la mort du *dear old pappy*. N'ayant pas eu le privilège d'y assister, il voudrait savoir comment cela s'est passé, ce qu'a dit le vieux monsieur, s'il a bien joué son rôle, c'est-à-dire s'il a accepté la situation, quels ont été ses derniers mots, pour lui-même, pour les siens.

Cette mort est traditionnelle. Cependant c'est à cet endroit, au lit de mort, qu'apparaît, dans les milieux populaires, un peu de la dramatisation romantique observée chez les La Ferronnays et les Brontë. Il est intéressant pour nous de suivre, dans ces témoignages, le passage de la mort traditionnelle du gisant au lit malade à la mort triomphale, *triumph death*, qui est bien, elle, un trait de l'époque romantique. Il arrive que le mot *triumphant death* soit employé dans le même sens apparent que le *welcome death* des préparations à la mort du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle. Mais le sens réel, profond, n'est plus le même : c'est celui que nous avons appris à connaître au cours de ce chapitre.

Une épistolière de l'Ohio écrivant à un correspondant du Connecticut lui raconte la mort de sa grand-mère : la vieille dame a bien montré de l'intérêt (*interest*) pour Jésus-Christ, mais il semble bien qu'elle ait manqué d'enthousiasme, les « privilégiés » n'ont pas eu toute satisfaction. « C'est tout ce que nous pouvions attendre et presque ce que nous souhaitions. » Presque, seulement : « En effet, nous aurions été comblés si son départ avait été d'une sorte *more extatic and triumphant*. » Voilà, naïvement exprimée, la différence entre la mort traditionnelle et la mort triomphante.

M. Benassis, le médecin de campagne de Balzac, fera à la même époque une remarque semblable. Il amène son visiteur dans la maison d'un paysan qui vient de mourir. Le corps est exposé. Il y a bien quelques larmes, quelques regrets, quelques éloges, mais pas assez pour Balzac qui attendait des démonstrations plus pathétiques. « Vous le voyez, dit-il, ici la mort est prise comme un accident prévu qui n'arrête pas la vie des familles. » La mort exaltée veut, au contraire, qu'on arrête

par sentiment et non pas par convenance la vie du travail et de la famille.

On trouve donc des morts triomphales chez les immigrants des années 1830-1840, comme dans les noblesses ou bourgeoisies romantiques : le modèle romantique commence à se répandre, peut-être avec l'instruction et l'art d'écrire des lettres.

Un homme de l'Indiana annonce ainsi à son frère, en 1838, la mort de leur mère. C'est une belle mort. « J'ai le grand bonheur de vous annoncer qu'elle a quitté ce monde dans le triomphe de la foi. Pendant ses derniers moments, Jesse et moi, nous chantâmes quelques-uns de ses cantiques favoris, elle frappait de ses mains [elle marquait le rythme] et rendait gloire à Dieu, et elle garda sa connaissance jusqu'à son dernier soupir. [Ce dernier trait commence à être relevé comme un privilège.] Cela nous a donné à tous une grande satisfaction de la voir heureuse. » Voilà bien une version américaine et populaire, mais très fidèle, des morts à la manière des La Ferronays.

Et l'au-delà ? Qu'en pensaient ces humbles épistoliers ? Question importante, car nous savons le réalisme et l'exigence des opinions sur la survie dans la sensibilité romantique.

Or, L. O. Saum a été frappé par « la presque totale absence (dans ses documents) de références explicites aux récompenses de l'autre monde, ou même à l'assurance que, quoi qu'il advînt, une personne en jouirait ». Les gens mouraient « heureux », « dans le triomphe de la foi », mais ils parlaient peu du lieu où ils iraient, et même ne mentionnaient pas le fait qu'ils iraient quelque part. Cela peut étonner le chrétien d'aujourd'hui ou l'observateur qui confond le christianisme et ce qu'il est devenu après les réformes protestantes et catholiques des <sup>xvi</sup><sup>e</sup> et <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles. Mais nous, ici, nous ne serons pas surpris. Dans les mentalités traditionnelles, il n'est rien de plus naturel, de plus banal, que l'indétermination de l'état qui suit la mort et de la demeure des morts. « Pauvre John, écrit sa sœur en 1844, il ne pouvait plus nous parler. S'il avait pu, il nous dirait qu'il

allait à la maison où reposent les chrétiens (*Where Christians are at rest*) » : la *requies*. Le monde meilleur (*a better world*) est celui où les agitations de la terre se seront arrêtées, où on est en paix. Vieille, très vieille idée, dans la toute jeune Amérique.

Le fait nouveau sera justement, aux XVIII-XIX<sup>e</sup> siècles, le remplacement des idées anciennes de l'au-delà (celle du repos, si générale et si populaire ; celle plus tardive de l'accès de l'âme à la vision béatifique, qui mit beaucoup de temps à s'imposer et n'y parvint jamais tout à fait dans les grandes masses populaires) par une représentation nouvelle et anthropomorphique, transfert des exigences affectives de la vie terrestre.

Cette représentation est d'origine noble et bourgeoise. La mort des paysans dans les campagnes françaises de 1830, si nous avons pu l'enregistrer, aurait montré la même discrétion, la même réserve que celles des épistoliers américains à l'égard de l'au-delà. En revanche, nous allons retrouver dans la bourgeoisie cultivée américaine, celle qui écrit et qui lit des livres, d'ailleurs sans prétention littéraire, les sentiments qui agitaient les La Ferronnays, les Brontë, et que Lamartine ou Victor Hugo ont exprimés comme le dénominateur commun de leur époque.

## En Amérique : les livres de consolation

Il faut alors changer de sources. Un autre historien américain, Ann Douglas, dans le même recueil collectif où a paru l'étude de L.O. Saum, a analysé les livres de consolation édités en Amérique au XIX<sup>e</sup> siècle. Elle a joliment intitulé sa contribution *Heaven our home*<sup>524</sup>.

Il s'agit, en général, de livres écrits à l'occasion de la mort d'un être proche et cher, le plus souvent un enfant. Les auteurs sont soit des ecclésiastiques, soit des femmes, et des femmes épouses ou filles d'ecclésiastiques. Nous retiendrons plus spécialement le rôle des femmes.

C'est un trait d'époque important : Alexandrine, Pauline, Eugénie, Olga de La Ferronnays, Caroly de Gaïx, Emily et Charlotte Brontë. La sensibilité du XIX<sup>e</sup> siècle pourrait bien avoir été modelée par les femmes... au moment où celles-ci avaient perdu de leur pouvoir légal et de leur influence économique.

La lettre de consolation est un genre classique, cultivé tant dans l'Antiquité que dans la Renaissance et le XVII<sup>e</sup> siècle, apparenté aux élégies, tombeaux littéraires, inscriptions funéraires. Dans l'Amérique du XIX<sup>e</sup> siècle, le genre, autrefois confidentiel, est devenu une lecture de masse ; mais, en même temps, la nature des arguments, le ton, le style ont complètement changé. Citons quelques titres, ils sont suggestifs : *Agnes and the Key of her Little Coffin* (1837), *Stepping Heavenward* (1869), *Our Children in Heaven* (1870), *The Empty Crib* (1873). Les auteurs de ces livres sont, ici, il n'y a aucun doute, obsédés par la pensée et les images de la mort.

Ann Douglas cite Oliver Peabody, auteur d'une biographie ou plutôt d'une hagiographie de son père, un pasteur, lui-même écrivain et poète, mort en 1849. Voici un spécimen de sa poésie : « Voyez la lumière du soir descendre à l'occident. Elle s'enfonce dans les profondes ténèbres. Ainsi les chrétiens disparaissent paisiblement, Quand ils descendent dans la tombe. » La mort du pasteur est belle, à la manière des récits romantiques ; il avait d'ailleurs réputation de sainteté : dans les dernières années de sa vie, il paraissait déjà « se tenir aux confins de l'Éternité, tout prêt à y être présenté. Il lui était juste permis, avant d'y entrer, de montrer à ceux qu'il aimait, avec les faibles accents d'une voix mourante, la voie qui menait à la Béatitude ». La sainteté est ici liée à l'attitude devant la mort, et à son degré d'exaltation.

Mrs Sigourney est l'auteur de *Margaret and Henrietta, Two Lovely Sisters* (1832). Elle nous décrit la mort de Margaret dont les derniers mots sont : « *I love everybody.* » Curieusement, comme le fait remarquer Ann Douglas, ces mêmes mots de piété banale, prononcés par ce

personnage de roman, seront aussi ceux de Mrs Sigourney elle-même, sur son lit de mort. Elle s'était d'ailleurs familiarisée avec sa propre mort, en parlait sans cesse. Maîtresse d'école, âgée d'une vingtaine d'années, elle invitait ses élèves à ne pas manquer dans l'avenir une certaine réunion, même si « la voix qui maintenant vous parle s'est tue, si les lèvres qui ont prié pour votre bonheur sont fermées par la poussière de la terre ». Voilà pour le ton. Elle joignait au sentiment de la mort des révélations de l'au-delà : en 1823, elle confia à ses auditeurs qu'au cours d'une maladie elle avait été jusqu'aux frontières de la région des esprits, et qu'elle en avait rapporté des mots d'une solennelle sagesse.

Mrs Sigourney et ses héroïnes nous rappellent une autre jeune fille de la même époque, et faite sur le même patron, que Mark Twain décrit dans *Huckleberry Finn*. Morte à quinze ans (l'âge d'Helen Burns de *Jane Eyre*), Miss Grangerford, elle aussi, ne pense qu'à la mort. Elle était douée pour les arts et la poésie. Ses peintures représentent, par exemple, une femme voilée, tout en noir, penchée avec mélancolie sur un tombeau, à l'ombre d'un saule pleureur, tenant dans sa main un mouchoir pour essuyer ses larmes. Sous l'image, une inscription : *Shall I never see thee more A las*. C'est une *mourning picture*, comme il en existe alors beaucoup, peintes, gravées, brodées ; elles ne sont destinées ni à l'église, ni au cimetière, mais à la maison où elles maintiennent le souvenir des morts.

Notre jeune artiste pratique aussi la scène de genre, pourvu que le thème soit toujours la mort : une jeune femme à la fenêtre regarde la lune ; elle pleure, tenant d'une main un médaillon qu'elle presse contre sa bouche, et de l'autre (les personnages de M<sup>lle</sup> Grangerford ont toujours les mains et les bras très chargés) une lettre ouverte et scellée de cire noire.

Ce talent artistique devait faire dire d'elle, après sa mort : « Chacun était bien triste qu'elle fût morte, parce qu'elle aurait pu faire encore beaucoup de ces peintures, et on pouvait voir, par celles qui restaient,



combien on avait perdu. Mais moi, je trouve qu'avec de telles dispositions, elle était mieux au fond d'un tombeau. Quand elle est morte, elle travaillait à une toile, la plus grande qu'elle ait faite, et chaque matin, et chaque soir, elle priait pour qu'il lui soit donné de vivre jusqu'à ce qu'elle l'ait finie. Mais elle n'a pas eu cette chance. C'était le portrait d'une jeune femme, dans une longue tunique blanche, la figure en larmes », elle avait six bras, deux étendus en avant, deux contre sa poitrine, deux tendus vers la lune. « L'idée était de voir laquelle des trois paires de bras ferait le mieux l'affaire, et alors, elle effacerait les autres. » Hélas, elle n'a pas eu le temps de faire son choix.

Miss Grangerford est aussi poète, depuis qu'elle a eu quatorze ans. « Elle tenait une sorte de journal [comme les La Ferronays]. Elle écrivait sur un carnet les obituaires, les accidents, les maladies qu'elle relevait dans le *Presbyterian Observer*, et elle écrivait des poèmes sur ces thèmes. »

Elle en compose un sur la mort d'un petit garçon, qui n'était victime ni de tuberculose (*whooping cough*), ni de petite vérole, ni de troubles gastriques. Non, tel ne fut pas le destin du jeune Stephen :

Son âme a fui hors de ce monde froid  
En tombant dans un égout.  
Ils l'ont sorti, ils l'ont vidé  
Hélas ! c'était trop tard.

En fait, « elle pouvait écrire à propos de n'importe quoi pourvu que ce fût triste. Chaque fois qu'un homme, une femme, un enfant mourait, elle arrivait avec ses poèmes avant qu'il ne fût froid ».

Après la mort de ce petit prodige, sa chambre resta dans l'état où elle était à sa mort. Sa mère la faisait elle-même, et venait y coudre et y lire la Bible (comme la chambre rouge de Mrs Reed dans *Jane Eyre*).

Créature de fiction, la fille du colonel Grangerford est plus vraie que nature, malgré une bonne touche de raillerie, ou à cause d'elle.

Autant la mort était simple et son triomphe discret dans les milieux populaires d'émigrants, autant elle était pompeuse et rhétorique, mais aussi sincèrement ressentie, dans les milieux bourgeois.

La fascination de la mort était l'un des volets du diptyque. L'autre était la maison au ciel. Dans cette étrange logique, la mort était cultivée et désirée parce qu'elle introduisait à l'éternité des retrouvailles. On trouvait au ciel tout ce qui rendait heureux sur la terre, c'est-à-dire l'amour, l'affection, la famille, sans ce qui attristait, c'est-à-dire la séparation.

Après la mort de son fils Georgie, le pasteur Cuyler publia un livre consacré à la mémoire du petit disparu : il reçut des *milliers* de lettres de sympathie, de la part de survivants reconnaissants. Il en publia quelques-unes dans une réédition. Ann Douglas cite celle-ci : « Cher Monsieur, si jamais il vous arrive de visiter le cimetière des Alleghanys, vous y verrez là une fleur sur trois petites tombes : Anna, 7 ans, Sacha, 5 ans, Lillie, 3 ans. Toutes mortes en six jours de la scarlatine (comme Georgie). Cela peut parfois nous réconcilier avec notre propre peine que d'entendre parler d'un ailleurs encore plus grand. »

Aussi les récits consolants se multiplient, histoires vraies et romans, en particulier dans la seconde moitié du siècle, où les auteurs, souvent des femmes, cherchent à persuader leurs lecteurs (et lectrices) que la mort ne leur a pas réellement enlevé les êtres chers, qu'ils les retrouveront, soit après leur propre mort, soit même *hic et nunc*. La mère de Little James a consacré à son enfant mort un tombeau, un memento : *Memoir of James Arthur Cold*. Petit prodige de piété, de sagesse, d'amour filial et d'imagination macabre, il espérait que sa mère et lui mourraient ensemble, dans les bras l'un de l'autre. Cependant, il mourut seul, et sa mère lui survécut, mais dans son souvenir. Elle rapporte les circonstances merveilleuses de sa mort : « Il manifesta alors qu'il

jouissait de communications prolongées avec le monde des esprits. Il voyait les anges qui dansaient en prévision de son arrivée prochaine, il voyait certains défunts de sa propre famille, et transmettait leurs messages aux vivants. *Il était, à la lettre, un médium*, et après sa mort il continua à apparaître à ses parents. »

Il y a dans ce texte, comme dans beaucoup d'autres semblables, deux idées remarquables : d'une part, la reconstitution au ciel des amitiés de la terre et, d'autre part, la communication des esprits. La première nous est bien connue. Un traité pastoral de 1853 décrit déjà séparément les deux aspects du ciel : l'un traditionnel dans le christianisme, la vision béatifique ; l'autre, tout à fait nouveau, « la maison de notre Père, où se passent des scènes familiales comme dans nos maisons ».

Dans les années 1860-1880, on veut aller plus loin et on s'efforce de reconstituer jusque dans le détail la vie céleste. « Les auteurs de consolation éprouvent de plus en plus le besoin de quelque grand télescope spirituel [nous sommes en 1870, en pleine ère technicienne] qui nous rendrait [les morts] plus proches dans toute leur splendide réalité, le besoin d'une révélation claire, cohérente, philosophiquement établie, de la vie après la mort » (citation de William Halcombe par Ann Douglas). Le ciel devient alors *home beyond the skies*, tel qu'on le chante dans des hymnes (n'oublions pas qu'à la même époque on chantait dans les églises catholiques de France « Au ciel, au ciel, au ciel, nous nous retrouverons »).

Écrivain célèbre et très lue, Elizabeth Stuart, auteur de *Between the Gates*, *Gate Ajar*, retrace dans ses livres la vie quotidienne des habitants du ciel : leurs habitudes, leurs occupations, comment ils élèvent leurs enfants, s'entretiennent et s'aiment. Elle sait tout ce qui se passe au ciel grâce aux révélations d'un médecin (ou de l'esprit d'un médecin) qui la visite de façon mystérieuse. Dans *Gate Ajar*, une vieille dame voit le ciel comme un endroit où les soldats tués au cours de la guerre civile

bavardent avec Lincoln, où des jeunes filles pauvres ont un piano sur lequel elles peuvent jouer, où ses cheveux ne sont plus gris.

Tout ceci n'est pas très différent de l'opinion commune (et rarement écrite) des pays catholiques, Italie, France. Toutefois, peut-être parce que l'expression est plus libre, sans censure ecclésiastique, le trait est, en Amérique, plus naïf et plus gros, sans demi-teinte ni pointillé. On va jusqu'au bout de ses imaginations et on n'hésite pas à les raconter comme on les voit, comme on les croit.

## Vers le spiritisme

Une seconde idée nous est apparue très clairement dans le récit de la mort de Little James. Little James est un *médium*. Il sert d'intermédiaire entre les vivants et les esprits des morts. Lui-même, après sa mort, revient parler avec ses parents. Nous arrivons en plein spiritisme, et ce n'est pas un hasard si le spiritisme est né en Amérique. Sans doute la volonté de communiquer de part et d'autre de la mort y a été manifestée plus tôt et surtout avec plus de détermination.

Dans les mentalités catholiques de l'époque, chez les La Ferronays, chez Lamartine, on se contente de cultiver le souvenir, sans aller jusqu'à une matérialisation réaliste. Toutefois, il arrive que l'intensité du souvenir parvienne à créer l'illusion de la réalité. C'est le cas du jeune Lamartine des *Méditations* : l'apparition d'Elvire est-elle une réalité ou un rêve éveillé ?

Je songe à ceux qui ne sont plus,  
Douce lumière, es-tu leur âme ?  
Peut-être ces mânes heureux  
Glissent ainsi sur le bocage.  
Enveloppé de leurs visages,  
*Je crois me sentir* près d'eux.  
Ah si c'est vous, ombres chéries,  
Loin de la foule et loin du bruit,  
Revenez ainsi chaque nuit  
Vous mêler à mes *rêveries*.

Le doute demeure. Mais voici la réapparition. Lamartine va plus loin que les La Ferronnays qui, par orthodoxie catholique, repoussent la tentation et acceptent d'attendre la mort prochaine pour se réunir enfin aux disparus.

*J'entends, oui, des pas sur la mousse !  
Un léger souffle a murmuré  
[le souffle est le signe de la présence d'un esprit]...  
Oui, c'est toi, ce n'est pas un rêve,  
Anges du Ciel, je la revois...  
Ton âme a franchi la *barrière*  
Qui sépare les deux Univers.  
Sa grâce a permis que je voie  
Ce que mes yeux cherchaient toujours.*

Pour Elizabeth Stuart Philips, *il n'y a plus de barrière.*

*La mort est un état de la vie  
Et non plus arrêt de la vie.  
Je me penche vers vous comme avant,  
Fidèle, mes bras autour de vous (...)  
Il n'y a pas de chaise vide.  
Ceux qui s'aimaient sont réunis [dès maintenant]  
en un groupe soudé, inséparable, qui sait comment ?*

Ces vers viennent d'outre-tombe. Ils ont été dictés à Elizabeth par les esprits des défunts eux-mêmes. Elle les a réunis et publiés sous le titre *Songs of the Silent World*, il y a un peu moins d'un siècle, en 1885. Ce recueil eut, comme les autres ouvrages d'Elizabeth S. Philips, un gros succès en librairie. Les croyances bourgeoises qu'ils exprimaient

atteignaient, peut-être vers le milieu du siècle, les milieux populaires dont nous savons les réticences.

O. Saum nous a dit n'avoir rien trouvé de ce genre dans son corpus de lettres. Une exception cependant, intéressante<sup>525</sup>. Nous sommes en 1852. Ginnie meurt à la naissance d'un enfant. Elle en avait perdu un autre l'année précédente. Elle ne craint pas la mort ; elle a un doux sourire. Bref, la *mild eyed death*. Mais, quand la fin devient très proche, la voilà qui entend des enfants chanter, et elle reconnaît la voix de son petit Willie, l'enfant disparu. Son mari, qui n'a pas lu Mrs Sigourney, pense qu'elle divague ; il tâche de lui expliquer que les voix sont tout simplement celles d'enfants jouant dans la cour... On saisit, de la femme au mari, la différence des deux attitudes.

## Les désincarnés

Jane Eyre, l'héroïne de Charlotte Brontë, est à mi-chemin entre les La Ferronnays et les para ou pré-spirites américains. Elle est plus réservée, plus discrète que ces derniers, mais elle ne cache pas qu'elle croit à la communication des esprits, morts ou vivants, séparés de leurs corps. Elle emploie le mot de *desembodied souls*, les âmes désincarnées.

Jane Eyre découvre un jour qu'elle ne peut épouser Mr Rochester parce qu'il est déjà marié et que sa femme est devenue folle. Quand Mr Rochester lui propose de vivre ensemble dans le Midi de la France, elle est tentée d'accepter de devenir sa maîtresse. Elle réfléchit à ce qu'elle doit faire, un soir, en contemplant la lune, cet astre des morts et des revenants, présente dans toutes les peintures de Miss Grangerford, la petite artiste macabre de Mark Twain. Ce soir-là, la lune offre un spectacle extraordinaire ; elle est balayée de nuages, et tout d'un coup, Jane voit « une forme humaine, blanche, briller dans l'azur, et comme penchée vers la terre. Elle me fixait avec force. Elle parlait à mon âme.

Et si proche, malgré l'incommensurable distance, elle murmura à mon oreille : Ma fille, fuis la tentation. – Mère, je le ferai<sup>526</sup> ». Il ne peut guère s'agir d'un souvenir : Jane a peu connu sa mère, elle n'en parle jamais. Mais sa mère la protège de l'au-delà et, au moment où la jeune fille victorienne risque de perdre sa vertu, sa mère intervient comme un *deus ex machina*, et rétablit miraculeusement la situation.

Il existe, dans le même roman de Charlotte Brontë, un autre cas de communication entre les esprits. Mais cette fois, entre les esprits de deux vivants qui s'aiment et sont séparés par l'absence.

Jane est demandée en mariage par un pasteur missionnaire qui veut l'emmener aux Indes ; elle va céder à son insistance par lassitude, quoiqu'elle ne l'aime pas et en aime un autre. Il est minuit. Elle est alors frappée comme par un choc, un choc électrique, qui la fait se ressaisir : « Je ne vis rien, mais j'entendis une voix qui cria "Jane, Jane, Jane" et puis plus rien. Cela ne venait ni du ciel ni de la terre. C'était la voix d'un être humain, une voix familière, aimée, celle d'Edward Fairfax Rochester. » « J'arrive, attendez-moi, je viens », cria-t-elle. « Elle court dehors, il n'y a personne... "Où êtes-vous"<sup>527</sup> ? »

Or, à la même heure, à une grande distance de là, Rochester lui-même, devenu presque aveugle, solitaire, au cours d'une crise de désespoir, se penche à la fenêtre et appelle : « Jane, Jane, Jane. » Il entend la réponse : « J'arrive, attendez-moi, je viens », et un moment après, « Où êtes-vous ? ». C'est un beau cas de télépathie. Il y en aura ensuite beaucoup d'autres, et il n'y a guère de famille, au début du xx<sup>e</sup> siècle, qui ne possède dans son folklore quelque histoire semblable : un rêve terrible à une certaine heure de la nuit et l'on apprend ensuite qu'au même moment un être cher est mort, ou a failli mourir, etc.

Pour que la mort soit un moment parvenue à apparaître comme une rupture absolue, pour que la croyance dans la communication des esprits ait pu se répandre, il a fallu que les idées courantes sur la nature de l'être s'y prêtassent.



Il a fallu beaucoup de temps pour que l'idée populaire de l'*homo totus*, corps et âme, reculât devant l'idée de l'âme séparée du corps et débarrassée de lui. L'âme devint alors le principe essentiel de l'être, sa partie immortelle. La diffusion du tombeau d'âme, au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, nous a paru le signe des progrès de l'âme aux dépens de l'*homo totus*<sup>528</sup>.

Un épisode grave a interrompu cette évolution au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle. Le corps est redevenu un objet sérieux de préoccupation, un corps réputé mort, mais dont on ne savait pas si la vie l'avait réellement tout à fait abandonné. L'embarras de Heathcliff hésitant entre l'ouverture du cercueil et la communication avec l'esprit exprime bien l'ambiguïté de cette attitude. De même verrons-nous, dans le chapitre suivant, l'importance reconnue alors au cimetière et au tombeau. Alexandrine de La Ferronays n'ouvre pas le cercueil de son mari, mais elle descend dans le caveau, après l'enterrement. C'est au cimetière que les ancêtres des spirites, les premiers auteurs américains des livres de consolation, évoqueront plus facilement leurs disparus. Comme s'ils dormaient au cimetière, et allaient se réveiller pour répondre aux appels du vivant. L'endroit du corps serait alors un séjour favori de l'esprit. Conception que le spiritisme du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle abandonnera. Les plus convaincus de la survie des esprits et des possibilités de s'entretenir avec eux n'éprouvent le plus souvent aujourd'hui que dégoût pour le *pourrissoir*, comme ils appellent le cimetière. Comme lieu de méditation et d'évocation, ils lui préfèrent la chambre du disparu, laissée en l'état. C'est qu'alors la grande parenthèse ouverte aux <sup>xvii</sup><sup>e</sup>-<sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècles par la survie partielle du corps, les miracles des morts, est refermée.

Il n'empêche que, malgré cet important épisode du retour du corps, la croyance n'a cessé de s'étendre, du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, dans l'autonomie de l'esprit, seule partie immortelle de l'être. Il est probable qu'en France cette croyance a été répandue dans les campagnes par les grandes missions catholiques de la première moitié du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle qui aidaient les curés à apprendre aux paysans les vérités du catéchisme, et

parmi celles-ci, l'existence de l'âme immortelle. L'âme du catéchisme a tracé le chemin des « désincarnés ».

Les désincarnés ne sont pas des corps de chair. Ils n'obéissent pas à la pesanteur. Mais ils ne sont pas non plus de purs esprits qu'on n'entend ni ne voit. Il leur arrivera d'impressionner les plaques photographiques. On les imagine, même quand on ne les a pas vus, comme des formes entourées d'une enveloppe lumineuse, glissant dans les airs. Ils ont donc leur physique propre, encore inconnue des savants. Leurs traits sont reconnaissables, sans être exactement ceux du corps abandonné à la terre : ils étaient pendant la vie terrestre en dessous du corps ; ils lui survivent. Ils donnent à chaque être une identité visible, camouflée par la chair pendant la vie terrestre, inaltérable dans l'éternité.

Cette idéologie des esprits, Charlotte Brontë la met dans la bouche d'Helen Burns, son porte-parole dans *Jane Eyre*. Elle a des opinions très arrêtées sur la religion, sur la vie future, qui ne paraissent pas coïncider avec l'orthodoxie protestante et ne se réfèrent même pas au Christ et aux Évangiles. Helen est convaincue de l'indignité de la chair. Le péché vient de la chair et disparaîtra avec elle. Restera seulement *the spark of the spirit* (on dit *spirit* plutôt que *soul*). L'âme est même plus ou moins opposée au corps, un élément constitutif de l'être avec le corps, et en même temps que lui. La vie exige la réunion du corps et de l'âme. L'âme se rattache encore un peu à la vieille conception de l'*homo totus*. L'esprit, au contraire, est devenu à lui seul l'être entier. Il a rempli la place laissée par le corps. Il correspond à l'âme de l'eschatologie chrétienne, plus une enveloppe du corps, qui n'est pas complètement immatérielle.

Pour Helen, l'esprit est « le principe impalpable de la vie et de la pensée ». Il est pur comme au moment de sa création par Dieu, avant que le péché originel l'ait réuni à une chair. L'esprit est la partie noble de l'être, la seule qui survivra. Après la mort, il reviendra à ses sources. Chez Helen Burns, et sans doute chez Charlotte Brontë, il ne subsiste aucune crainte de l'enfer, pas plus que chez les La Ferronays, ce qui est

surprenant à la fois dans l'Angleterre puritaine et dans la France ou l'Italie éprouvées par la Contre-Réforme. « Cela fait de l'éternité un repos [*rest*], une maison éternelle et inaltérable [*mighty home*], et non pas un abîme de terreur. »

Helen confesse une confiance absolue dans l'au-delà de bonheur qu'elle attend et qui lui permet de supporter paisiblement injustice et persécution ici-bas. Jamais, si j'ose dire, la résignation n'a été plus active, jamais le christianisme n'a mis l'accent avec une telle insistance sur le devoir de passivité : au Moyen Age, aux Temps modernes, il cherchait à compenser la résignation des victimes par l'institution de retraites charitables qui pouvaient être des abris. Charlotte Brontë, dans la mesure où elle coïncide avec Helen Burns, n' imagine plus aucun adoucissement terrestre. Ces idées ne sont pas exceptionnelles ; elles ont été assez répandues pour provoquer bien des révoltes et des dénonciations<sup>529</sup>.

Le Paradis d'Helen Burns ressemble à celui des livres de consolation américains, avec moins de naïveté et plus de vraisemblance. Il est « un monde invisible, royaume des esprits ». « Ce monde est autour de nous, car il est partout. » Dieu y compte moins que les esprits eux-mêmes, « et ces esprits nous protègent, car ils ont la mission de nous protéger ».

Ces textes français, anglais, américains sont suffisamment clairs pour nous permettre de comprendre comment toutes les conditions étaient réunies pour le développement du spiritisme.

L'Église romaine a résisté tant qu'elle a pu à cette invasion de l'au-delà. Elle n'a même pas tenté de la canaliser dans des dévotions dont l'orthodoxie était éprouvée. Certes, bien des catholiques mouraient comme les La Ferronnays, avec la conviction qu'ils allaient retrouver au ciel ceux qu'ils avaient aimés et vénérés sur terre. Sainte Thérèse de Lisieux espérait bien retrouver au Paradis une reconstitution exacte des Buissonnets, avec ses habitants, ses souvenirs et toutes les couleurs exquis de son enfance. Mais les clercs restèrent en général très

discrets ; ils ne firent rien pour encourager ces sentiments et ils s'en tinrent aux prières pour les âmes du Purgatoire, qui devinrent alors une dévotion très répandue, très populaire, nous allons y revenir.

Ni ces dévotions, ni l'exemple des mystiques ne suffirent à apaiser partout l'inquiétude des séparations. Beaucoup se détournèrent de l'eschatologie classique et entreprirent de construire, parfois dans les Églises, mais le plus souvent en dehors d'elles, et parfois contre elles, un vaste système de connaissance de la survie et de pratique des communications avec l'au-delà, bref, le spiritisme.

J'emprunte à Maurice Lanoire ce résumé clair de l'évolution des idées dans ce domaine au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : « En 1848, à la ferme Fox, dans l'État de New York, les premières tables commencèrent à tourner, manifestations où on reconnaît d'habitude l'acte de naissance du spiritisme moderne. Un ancien ministre de Louis-Philippe, protestant, le comte Agénor de Gasparin, ne craignit pas de publier un ouvrage fortement documenté pour certifier la réalité de ces phénomènes prodigieux. Victor Hugo, initié en 1852, à Jersey, par M<sup>me</sup> de Girardin, devint un fervent adepte du spiritisme lorsque Léopoldine manifesta sa présence<sup>530</sup> ».

C'est aussi au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle que vécut, en France, Léon Denizart-Rivail, qui prit le nom aux résonances celtiques d'Allan Kardec quand il devint spirite en 1854 : « théoricien de la nouvelle révélation à laquelle il donna un caractère religieux ». Allan Kardec reçut les confidences de tout ce qui comptait dans le monde de l'au-delà. Camille Flammarion prit la parole à ses obsèques en 1868. Encore aujourd'hui, sa tombe, récemment refaite, est l'objet d'un culte. Elle est toujours couverte de fleurs. Des pèlerins y prient, une main posée sur le monument pour en recueillir le fluide sacré, comme sur le reliquaire d'un saint. Un soir, alors que je visitais le Père-Lachaise, au moment où on fermait le cimetière, une jeune femme est arrivée en courant, demandant qu'on la laisse passer malgré l'heure tardive : elle voulait

seulement aller jusqu'à la tombe d'Allan Kardec ; visiblement, cette visite ne pouvait attendre.

L'aspect religieux qui l'emporta à l'origine n'a pas disparu – on le reconnaît à l'intérêt qu'un Gabriel Marcel porta à ces phénomènes –, mais il a reculé au profit d'une approche qui se veut scientifique. Le spiritisme, qui était d'abord une religion de la survie, une greffe d'une religion de salut comme le christianisme, tendit alors à se séculariser. « En 1852, poursuit Maurice Lanoire à qui j'emprunte cette notice historique, Edmund White Benson, qui devait finir archevêque anglican de Westminster, fonda à Cambridge la *Ghost Society* dans le but d'étudier les phénomènes supranormaux dans un esprit dégagé de tout postulat religieux ou spiritique, et suivant des méthodes rigoureusement scientifiques. Cette Société des fantômes devint la *Dialectical Society*, puis, en 1882, prit son nom définitif sous lequel elle est aujourd'hui connue dans le monde entier, *Society for Psychical Research*, ou plus communément SPR (...). Ainsi se trouvait désormais bien tracée la démarcation entre le spiritisme proprement dit [origines religieuses] et la nouvelle science que Charles Richet [un médecin français célèbre], quelque vingt ans plus tard, devait baptiser métapsychique et qui est plus volontiers aujourd'hui appelée parapsychologie. » Une science agnostique des phénomènes dits supranormaux, qui s'éloignait des préoccupations eschatologiques, ne se proposait plus l'exploration du Paradis. Malgré cette laïcisation, le sentiment de la mort dépassée et l'attente des heureuses réunions qui suivront n'ont cessé de nourrir cette recherche : Charles Richet lui-même, dans son ouvrage sur la prémonition, cite un cas bien semblable à ceux que nous avons déjà rencontrés plus haut, dans la littérature de consolation américaine, celui d'une petite fille de trois ans et trois mois : « Un mois après la mort d'une tante qui l'adorait, elle allait à la fenêtre et regardait fixement en disant "Maman, voilà ma tante Lili qui m'appelle", et cela se répéta plusieurs fois. Trois mois après, la petite tomba malade et elle disait à sa

mère : “Ne pleure pas, maman, ma tante Lili m’appelle. Comme c’est joli ! Il y a des anges avec elle !” La pauvre enfant mourut quatre mois et demi après sa tante. » Et la réflexion ramène le médecin métapsychiste aux merveilles de la mort : « J’ai beau faire appel à tout mon rationalisme, il me paraît impossible de nier qu’au moment de la mort, annonçant cette mort, il y a des êtres surnaturels, des fantômes ayant quelque réalité objective, qui sont présents. Il est vrai que ces fantômes ne sont vus que par un enfant et non par les autres personnes présentes. [Dans les documents américains réunis par Ann Douglas, il s’agit aussi presque toujours d’enfants. En effet, la mort de l’enfant est devenue dans les bourgeoisies du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle la moins tolérable des morts.] Mais il n’y a rien d’absurde à supposer que les enfants, dans une espèce de transe agonique, spiritique si l’on veut, puissent apercevoir des êtres que les autres assistants ne voient pas. » Ainsi l’illustrateur de la belle mort des <sup>xix</sup><sup>e</sup>-<sup>xx</sup><sup>e</sup> siècles remplit la chambre du mourant de parents et amis désincarnés, venus de l’autre monde pour l’assister et le guider dans sa première migration. Comparons cette illustration avec les gravures des *artes moriendi* du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle et même du *Miroir de l’âme pécheresse* du <sup>xviii</sup><sup>e</sup>, et mesurons toute la révolution sentimentale et psychologique intervenue dans l’intervalle.

## Les bijoux-souvenirs

Tout le monde n’a pas été spirite, tout le monde n’a pas été aussi loin dans les représentations de la survie que les spirites ou paraspirites américains et anglais, tout le monde n’a pas partagé l’exaltation des La Ferronays, mais il n’est sans doute presque personne au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle qui n’ait été tôt ou tard plus ou moins touché par le sentiment nouveau d’intolérance à la mort de l’autre et qui ne l’ait manifesté.

Nous allons voir maintenant quelques témoignages plus discrets et plus indirects de cette mentalité d'époque.

Il existe au Victoria and Albert Museum, à Londres, une remarquable collection de bijoux. Une vitrine regroupe ceux d'entre eux qui ont une intention funéraire ou commémorative. Leur série, qui va de la fin du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> à la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, permet de suivre une évolution où l'on part du *memento mori* pour aboutir au « souvenir ». L'objet le plus ancien, de l'époque élisabéthaine, est un petit cercueil en or de la taille d'une tabatière, qui contient un squelette d'argent. C'est un *memento mori* portatif, mais assez encombrant. Sa vue invitait à la méditation. Il est tout à fait conforme à la tradition des traités de préparation à la mort.

Vient ensuite, non plus un objet portatif lourd, mais un vrai bijou, comme tous les autres documents de la série. C'est un pendentif de 1703 qui représente un tout petit cercueil d'or renfermant des *cheveux*. Sur son couvercle est gravée une minuscule inscription : *P. B. obiit ye 1703 Aged 54 ye.*

En un siècle, le même cercueil est passé d'un usage à l'autre, sans changer de forme, mais en se miniaturisant. Dans le premier cas, il recelait un squelette et servait à rappeler la condition mortelle, dans le deuxième cas il contient les cheveux d'un être cher et mort, et il sert à fixer son souvenir ainsi qu'à conserver un fragment de son corps. Ce premier type de souvenir est donc un *memento mori* où l'on a remplacé le squelette par une boucle de cheveux : le *memento mori* est devenu *memento illius*.

Une autre miniature de la même époque, vers 1700, présente encore, comme le précédent, la même double appartenance. Il représente un tombeau : un tombeau à deux étages. En bas, une dalle de pierre sur laquelle un squelette est étendu à la manière d'un gisant ; au-dessus, deux anges emportent au ciel un médaillon où, faute de place, des initiales tiennent lieu du portrait. Le fond est fait d'un tissage de cheveux

humains. Le squelette appartient encore au *memento mori*, tout le reste au *memento illius*.

Ces deux bijoux, qui datent du tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle, sont uniques en leur genre. Au contraire, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, un grand nombre d'autres bijoux répètent, à quelques variantes près, le modèle suivant : c'est aussi un tombeau en miniature, et non plus, comme le précédent, un tombeau d'église, un monument macabre, inspirateur du *contemptus mundi*, mais une scène autour d'un tombeau dans la nature : une stèle ou une urne funéraire à l'antique et à côté une femme éplorée, accompagnée parfois d'un enfant, parfois d'un petit chien. Au-dessus, le feuillage d'un saule pleureur. On reconnaît une *mourning picture* réduite aux dimensions d'une miniature. Le fond et certains traits du paysage sont faits de cheveux.

Le thème est donc encore le tombeau, mais celui-ci a changé d'apparence et de fonction. C'est un monument commémoratif que l'on va visiter comme on visite un ami vivant à la campagne. Le souvenir du défunt a complètement remplacé la crainte de la mort et l'invitation à la conversion. L'un de ces bijoux, daté de 1780, porte cette inscription : « *May Saints embrace thee with a love like mine.* »

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la représentation du tombeau, qui a duré plus d'un siècle, disparaît à son tour. Le bijou est un simple médaillon, contenant très souvent un portrait et, toujours, une ou deux boucles de cheveux. Quand il n'y en a qu'une, c'est celle d'un être cher, vivant ou mort. Quand il y en a deux, leur réunion est le symbole de l'attachement de deux êtres aimés dans la vie et par-delà la mort. Les cheveux servent aussi à faire des bracelets et des bagues. Le cheveu est à lui seul le support du souvenir.

Au terme de l'évolution, ce n'est plus le thème de la mort (cercueil, tombeau) qu'on veut illustrer, ni celui de la mort d'un être cher ; la mort elle-même a été comme effacée, et il reste seulement un substitut du corps, un fragment incorruptible.



## Les âmes du Purgatoire

L'attachement à l'autre par-delà la mort transparait dans une autre série de documents, les retables des âmes du Purgatoire, c'est-à-dire dans les ormes nouvelles prises par la dévotion pour les âmes du Purgatoire à partir de la fin du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle. C'est un rite catholique, puisque, on le sait, le refus de cette dévotion a été à l'origine de la rupture de Luther avec Rome, les orthodoxies protestantes refusant aux vivants le droit d'intervenir en faveur des morts dont le sort ne dépend que de la toute-puissance de Dieu. Il est vrai que la raison de l'intervention humaine n'était plus la même à la fin du Moyen Age et au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle romantique. A la fin du Moyen Age, il s'agissait de soi, de forcer pour soi seul la main de Dieu, et d'assurer son salut par une capitalisation de prières et d'œuvres, les indulgences. Ensuite, l'intervention a été de plus en plus pour les autres. Elle est devenue, au cours du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> et surtout du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, une occasion de prolonger au-delà de la mort la sollicitude et les affections de la vie terrestre.

En dépit de l'interdiction faite aux fidèles des Églises protestantes de prier pour leurs morts, à partir du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, une sensibilité nouvelle ne permettait plus qu'on les abandonnât à un destin inconnu et redoutable. Comme il n'était pas question de remettre en cause les opinions des réformateurs et de revenir aux superstitions du papisme, on en vint à tourner l'obstacle théologique et à faire comme s'il n'y avait ni prédestination, ni jugement, ni damnation : il n'y avait pas lieu de prier puisqu'il n'y avait pas de risques. Mais peut-être aussi a-t-on été amené à penser qu'il n'y avait pas de risques parce qu'on ne pouvait pas intervenir. La mort d'Helen Burns, dans *Jane Eyre* de C. Brontë, devenait simple passage dans un monde meilleur, c'est-à-dire dans la maison heureuse où nous irons retrouver nos disparus, le jour venu, et d'où ils viennent nous visiter.

L'absence de Purgatoire et l'impossibilité d'intercéder en faveur des défunts ont accéléré l'évolution psychologique qui tendait à réduire l'irrévocabilité de la mort et à rapprocher les vivants et les morts. Ceux-ci devinrent des pseudo-vivants, des désincarnés. C'est une des raisons, sans doute, qui expliquent pourquoi les pays protestants ont fourni un terrain plus favorable que les catholiques au développement du spiritisme et des communications entre les vivants et les morts.

Au contraire l'Église catholique, parce qu'elle avait depuis longtemps organisé un échange de biens spirituels entre la Terre, le Ciel et le Purgatoire, a été tentée de maintenir les relations entre les deux mondes dans les limites de cet échange autorisé, et elle s'est opposée à toute autre forme de communication, sauf au culte du souvenir et du tombeau, que nous étudierons dans le chapitre suivant. C'est donc à l'intérieur des dévotions traditionnelles aux âmes du Purgatoire que se sont manifestés les courants nouveaux de sensibilité, la sollicitude pour les disparus.

La croyance dans un lieu de Purgatoire est très ancienne chez les Pères de l'Église, chez les théologiens du Moyen Age comme saint Thomas, ou chez des *litterati* comme Dante. En revanche, la religion populaire ne la recevait pas avec la même simplicité. On observe dans cette attitude deux aspects, presque contradictoires.

Le premier est la rareté des allusions ou des références au Purgatoire : on n'en parle pas jusqu'au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle ; il n'appartient pas à la piété familière. Le testateur l'ignore complètement jusqu'au milieu du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle : il ne connaît que la Cour céleste ou l'Enfer. Reprenant les termes du *Subvenite* ou de l'*In Paradisum*, il espère que la Cour céleste l'accueillera après sa mort. Le mot de Purgatoire est absent du *Credo*, du *Confiteor*, de la liturgie des défunts.

Quand le mot et l'idée de Purgatoire apparaissent dans les testaments, c'est tout simplement comme une antichambre du ciel. Ainsi en 1657, un testateur prie Dieu « de me donner après ma mort l'*entrée dans le Purgatoire* pour y laver dans le feu toutes les taches que je n'auray

pas effacées dans cette vie pécheresse par mes larmes et les indulgences sacrées de l'Église, *et de me passer dans le Paradis*<sup>531</sup> ».

Le second aspect est plus conforme à la doctrine officielle : au moment de la mort, les jeux ne sont pas faits ; il existe une période intermédiaire entre la mort et la décision finale pendant laquelle tout peut être sauvé. On a longtemps pensé, nous l'avons déjà vu, que cette période était celle de l'attente dans le repos. Mais il arrivait que le repos fût refusé à quelques-uns. Ceux-là revenaient réclamer aux vivants leur aide, sous forme de prières et de messes qui leur permettraient d'échapper au feu de l'Enfer. En somme on concevait deux états : le repos ou la damnation. Dans certains cas, Dieu suspendait la damnation, et il appartenait alors au damné en sursis de solliciter des prières en sa faveur et d'expié soit par son errance maudite, soit par des supplices plus précis. Cette conception se rattache à la fois aux vieilles idées païennes des revenants inapaisés et à la doctrine officielle de l'Église de l'expiation. Le Purgatoire a alors un caractère d'exception, réservé à des cas douteux. Il deviendra au contraire, après la Contre-Réforme, une étape normale et nécessaire de la migration de l'âme. Dès lors, la période intermédiaire de repos n'existe plus, et on ne passe pas, sauf cas de sainteté exceptionnelle et imprévisible, de la terre au ciel directement.

Cependant, même quand cette conception ecclésiastique du Purgatoire s'imposa, il subsista longtemps des traces des anciennes images populaires, ainsi que l'explique Gilbert Grimaud : « Voilà donc la situation ordinaire du Purgatoire [un lieu de souffrance à côté de l'Enfer et du Paradis, et comme l'un et l'autre, élément permanent et constitutif « de l'ordre que Dieu a établi pour gouverner le monde »]... Néanmoins, parfois, pour le plus grand bien des hommes (...), il fait des choses extraordinaires, de même pour le Purgatoire des âmes, Dieu ne s'astreint pas de telle sorte à ce lieu déterminé que, quand il le juge décent, il ne choisisse d'autres endroits pour le même effet. » Ces cas extraordinaires étaient les anciens pseudo-purgatoires du Moyen Âge. « Il y en a

quelques-uns que Dieu confère en divers lieux de la terre comme bon lui semble. » Et voici un exemple rapporté, selon Grimaud, par Thomas de Champré, « qu'il assure avoir appris d'un évêque très grand personnage ». « Il dit qu'il y avait du côté des Alpes un gentilhomme adonné à toutes sortes de vices et même aux voleries ; lequel, un jour qu'il était à la chasse avec des gens dans ces montagnes, comme il courrait un cerf, se trouva seul dans un lieu extrêmement sauvage. Il court d'un côté et d'autre et écoute quelque temps. Enfin il ouït l'aboi de deux de ses chiens sur le haut de la montagne. Il monte en ce lieu comme il peut ; y étant il se trouve dans une belle plaine et voit devant son chien un homme de bonne mine, mais néanmoins tout couvert de blessures, couché par terre, ayant à ses deux côtés deux grandes masses de fer. Il fut étonné de ce spectacle et saisi d'épouvante. Mais reprenant cœur, il l'interroge s'il était là de la part de Dieu et le conjure de dire qui il était et ce qu'il faisait en ce lieu-là. L'homme couché répondit qu'il était là par ordonnance divine pour faire pénitence de ses péchés et y ajouta ces paroles : "J'ai été gendarme du temps des guerres entre Philippe roi de France et Richard roi d'Angleterre. Lorsque les Anglais se jetèrent dans le Poitou et dans la Gascogne, je portais les armes, m'abandonnant à toutes sortes de violences, de meurtres, de voleries, de saletés, sans aucune retenue. En ce même temps, je me vis atteint d'une grosse fièvre, et comme les forces me diminuaient, on me parla de me confesser et de recevoir les sacrements, mais en vain (...). Enfin la parole me venant à me manquer tout à coup, par un trait de la bonté infinie de Dieu, je sens mon âme toute changée [on reconnaît la conversion *in extremis* des plus anciens *artes moriendi*, devenue suspecte aux moralistes du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle]. Me voilà dans les douleurs et les déplaisirs [de la pénitence]. Sur ces sentiments, je rendis l'âme, et fus aussitôt livré à deux démons qui sont à mes côtés, comme ces deux masses de fer que vous voyez, pour être tourmenté par eux *jusqu'au jour du jugement* [c'est la période du repos qui est remplacée par le supplice] ; ils me font rouler

par les précipices et les buissons à grands coups de masse. La seule chose qui me console, c'est qu'enfin ces tourments cesseront<sup>532</sup>. » »

Mais, peu à peu, le lieu fixe et organisé remplacera tout à fait les supplices exceptionnels infligés à des revenants en quelques lieux maudits de la terre. En même temps, les relations autorisées entre les vivants et les âmes vont subir de subtils changements qui annoncent l'époque romantique. Au chacun pour soi du testament médiéval et renaissant s'ajoute un devoir de charité collective envers la masse inconnue des âmes souffrantes. Dans les testaments l'aumône impersonnelle et collective est devenue habituelle pour les âmes comme pour les « pauvres honteux » : « Je veux et ordonne qu'aussitôt mon décès (...) il soit dit et célébré 100 basses messes, quatre-vingts sont à l'intention et pour la rémission de mes péchés. » La mesure est bonne et la formulation classique. « Et vingt à la délivrance des âmes qui seront au Purgatoire<sup>533</sup> » (1657).

Mais le changement le plus significatif est révélé par l'iconographie, telle qu'elle a été étudiée par M. et G. Vovelle<sup>534</sup>.

Du xvii<sup>e</sup> au début du xx<sup>e</sup> siècle, les prières pour les âmes du Purgatoire deviennent la dévotion la plus répandue et la plus populaire de l'Église catholique. Dans toutes les églises assez grandes pour avoir plusieurs autels, une chapelle est réservée à cette dévotion, souvent entretenue par une confrérie spécialisée. L'autel est surmonté d'un tableau qui représente partout à peu près la même scène, que l'on retrouve à Vienne (Autriche), à Paris, à Rome, en Provence, bien sûr, à Mexico : en bas les âmes brûlent au milieu des flammes, les yeux levés vers le Paradis d'où viendra la délivrance. Au-dessus s'ouvre le ciel avec, d'une part le Christ, ou la Vierge et l'Enfant Jésus, et, d'autre part, un ou deux saints intercesseurs, choisis parmi les plus populaires : sainte Agathe avec ses seins coupés, mais surtout les saints mendiants, réputés fondateurs des grandes dévotions et des fructueuses indulgences, saint Dominique et son rosaire, saint Simon Stock et son scapulaire, saint

François dont la corde permet de hisser quelque moine confiant ou un laïc qui a pris la précaution de s'affilier au tiers ordre. Enfin, le dernier groupe est celui des anges qui apportent quelque consolation, l'eau fraîche d'un arrosoir, à ceux dont l'heure n'est pas encore venue, et qui enlèvent au Paradis ceux dont le temps d'épreuve est fini.

On retrouve encore cette même iconographie dans beaucoup de vitraux de la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle. Le changement le plus intéressant est celui qui concerne le groupe des âmes ardentes. Au début (par exemple à Vienne, en Autriche), ces âmes sont conformes à la figuration des jugements derniers, nues, symboliques et sans individualité : une foule anonyme. Mais très vite, elles vont devenir des portraits, ou elles voudront avoir l'air ressemblant. Dès 1643, à Aix-en-Provence, le peintre Daret y a placé son fils, montrant par là qu'il avait confiance dans son salut et qu'il le proposait aux prières des fidèles. Au début du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, les ardents sont de superbes barbus aux longs favoris comme on en rencontrait aux buvettes des Barrières, les femmes portant des anglaises comme on en voyait à l'Opéra. Chacun pouvait reconnaître un parent, un époux, un enfant. Aux <sup>xviii</sup><sup>e</sup>-<sup>xix</sup><sup>e</sup> siècles, le groupe des âmes n'illustre pas une leçon de catéchisme et ne rappelle pas une menace, il désigne les disparus que l'affection des survivants n'a pas abandonnés, qu'ils accompagnent de leurs prières et qu'ils espèrent rejoindre au ciel. La sollicitude est admise et encouragée par l'Église. Si les douceurs spirituelles de la réunion future n'ont pas reçu d'elle le même appui officiel, elles ne sont cependant pas absentes ; ainsi déjà la patrie céleste de Fénelon annonce bien celle des La Ferronnays et lui ressemble : « Il y a une patrie dont nous approchons tous les jours et *qui nous réunira tous* [je souligne] ... Ceux qui meurent ne sont (...) qu'absents pour peu d'années et peut-être de mois. » « Leur perte » n'est « qu'apparente<sup>535</sup> ».

Cependant, dans certaines traditions populaires méridionales, les âmes du Purgatoire ont conservé du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle à nos jours l'anonymat des Jugements derniers médiévaux et la scrupuleuse réciprocité des

échanges de services entre l'au-delà et l'ici-bas, propre aux anciens testaments. Dans l'église de Sainte-Marie-des-Ames-du-Purgatoire, à Naples, qui date du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, chacun peut choisir un crâne quelconque, prélevé dans le charnier, et lui vouer un culte dans une crypte transformée en chapelle ardente : on le visite périodiquement pour entretenir les cierges et réciter des prières. On espère bien que l'inconnu ainsi favorisé sera promptement délivré du Purgatoire ; alors, de sa nouvelle demeure céleste, il pourra, un jour, rendre la pareille à son bienfaiteur : *do ut des*. La dévotion de type moderne aux âmes du Purgatoire s'accommode ici d'un individualisme médiéval et renaissant qui a été en général remplacé au XIX<sup>e</sup> siècle par l'amour d'un être très cher, dans ce monde et dans l'autre.

Dès le XVII<sup>e</sup> siècle la sollicitude pour les disparus était associée à une autre dévotion populaire, celle de la bonne mort, dans la même chapelle ou dans une chapelle voisine. La bonne mort était celle de saint Joseph, ou de la Vierge, ou de sainte Anne, parfois même des deux dernières à la fois, ce qui permettait au peintre baroque de rassembler aux chevets des illustres saintes au visage exalté et au corps déjà cadavérique, une foule pathétique. La mort de saint Joseph était plus calme.

A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'iconographie des âmes du Purgatoire subit tout de même le contrecoup de l'invasion spirite. Dans de grands tableaux de l'art académique (comme dans la cathédrale de Toulouse), l'âme est devenue un esprit, un désincarné dont le corps astral flotte dans les airs. Cas peut-être plus piquants qu'exemplaires. En général, cependant, l'iconographie, tout en restant la même, a perdu alors sa volonté de personnaliser les suppliciés. On revient, sur les vitraux néo-gothiques du XIX<sup>e</sup> siècle, au symbolisme simplifié des origines, à la simple leçon de catéchisme.

C'est que la personnalisation du défunt avait alors trouvé d'autres moyens plus raffinés de s'exprimer. Dans la bourgeoisie française, au début du XX<sup>e</sup> siècle, on prit l'habitude de diffuser parmi la famille et les

amis des feuillets imprimés composés d'un portrait du défunt (une photographie collée), d'une notice biographique et de citations pieuses, à la manière des inscriptions funéraires, bref, un « tombeau ». A un siècle d'intervalle, ce feuillet avait un nom : un *memento*. *Memento* ne signifie plus au XIX<sup>e</sup> siècle *memento mori*, mais *memento illius*, on le traduit en français : « *Souvenez-vous dans vos prières de...* »

## ***La Sorcière de Michelet***

Avec le thème des âmes du Purgatoire, nous avons vu comment une dévotion, à l'origine individualiste (pour soi), est devenue altruiste (pour toi). C'est là une conséquence du progrès de l'affectivité.

En interprétant la sorcellerie médiévale, Michelet l'a instinctivement sollicitée dans le même sens affectif : il transforme une pratique de captation du pouvoir, de la richesse, de la connaissance en un moyen de faire revenir les disparus trop regrettés.

Dans les anciennes réalités, quand les sorciers évoquaient les morts, c'était pour leur arracher les secrets de l'avenir. S'ils détournaient des cadavres, c'était pour en extraire les propriétés. Michelet va donner à la sorcellerie un but qui n'existait pas au temps des vrais sorciers, qui était étranger à l'univers de la sorcellerie traditionnelle, mais qui n'était autre que celui des spirites américains du XIX<sup>e</sup> siècle. L'anachronisme ingénu frappe le lecteur d'aujourd'hui – bienheureux anachronisme qui nous apprend peu sur les sorciers, mais beaucoup sur Michelet et son temps !

Michelet imagine que l'homme au Moyen Age demande à la sorcière de lui rendre « pour une heure, un moment, (...) ces morts aimés que nous t'avons prêtés, [à toi, la nature]<sup>536</sup> ».

Il lui prête à son tour sa propre intolérance à l'oubli des morts : « Il faut qu'ils soient, nos morts, bien captifs, pour ne me donner aucun



signe. Et moi comment ferai-je pour être entendu d'eux ? Comment mon père, pour qui je fus unique et qui m'aima si violemment, comment ne vient-il pas à moi ? » Peur de l'Enfer ? Mais il suffisait pour les préserver de l'Enfer de recourir au Trésor de l'Église, aux indulgences, aux intercessions. Voilà bien la différence entre la piété catholique pour les défunts ou la dévotion aux âmes du Purgatoire et les pratiques des spirites du XIX<sup>e</sup> siècle ; ceux-ci, comme les hommes du néo-Moyen Age de Michelet, ne veulent pas attendre ; ils veulent revoir leurs morts tout de suite. Pour certains qui ont des pouvoirs suffisants, il n'est pas besoin de magie : « Les plus calmes, les plus occupés, quelque distraits qu'ils soient par les tiraillements de la vie, ont des moments étranges. Au noir matin brumeux, au soir qui vient si vite nous engloutir dans l'ombre, dix ans, vingt ans après, je ne sais quelles faibles voix vous montent au cœur : "Bonjour, ami, c'est nous... Tu ne souffres pas trop de nous avoir perdus, et tu sais te passer de nous. [Le reproche le plus cruel de la part des morts : « Les morts, les pauvres morts ont de grandes douleurs », dira Baudelaire. Ils souffrent de l'oubli des vivants.] Mais nous, pas de toi, jamais... La maison qui fut nôtre est pleine et nous la bénissons. Tout est bien, tout est mieux qu'au temps où ton père te parlait, au temps où ta petite fille te disait à son tour : Mon papa, porte-moi ! Mais voilà que tu pleures. Assez. Au revoir"<sup>537</sup>. » « Hélas, ils sont partis ! douce et mourante plainte. Juste ? Non, que je m'oublie mille fois plutôt que de les oublier. » Mais l'oubli vient forcément, comme l'érosion inévitable du temps. Pour l'éviter ou le reporter, Heathcliff a rouvert le cercueil de sa bien-aimée ; d'autres, au néo-Moyen Age imaginé par Michelet, recouraient aux sorcières : « Et cependant, quoi qu'il en coûte, on est obligé de le dire, certaines traces échappent, sont déjà moins sensibles, certains traits du visage sont, non pas effacés, mais obscurcis, pâlis. Chose dure, amère, humiliante de se sentir si fuyant et si faible... Rendez-le-moi, je vous en prie, j'y tiens trop, à cette riche source de

larmes. Retraced-moi, je vous prie, ces effigies si chères... Si vous pouviez du moins m'en faire rêver la nuit... »

Alors intervient la sorcière. Elle a fait le pacte avec Satan qui est « le roi des morts ». Elle sait les faire revivre. Satan a pitié, l'Église, non. « L'évocation des morts reste expressément défendue. » « La Vierge même, idéal de la grâce, ne répond rien à ce besoin du cœur. » Aujourd'hui encore, j'ai entendu la même plainte contre l'Église, indifférente à la tristesse sans fond des endeuillés. Satan a le cœur mieux placé. C'est qu'il « tient du vieux Pluton (...) accordant aux morts des retours, aux vivants de revoir les morts ». Il « revient à son père ou grand-père Osiris, le pasteur des âmes ». Au néo-Moyen Age de Michelet, c'est-à-dire au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle romantique, « on confesse de bouche l'enfer officiel et les chaudières bouillantes [et c'est vrai qu'ils n'ont guère de place dans la religion vécue des La Ferronnays]. Au fond y croit-on bien ? Aussi, malgré les défenses de l'Église, les maris et les amants reviennent au lit de leur femme. La veuve remet la nuit sa robe de mariée, le dimanche, et l'esprit revient la consoler ».

## **La disparition des clauses pieuses dans les testaments**

Un dernier fait mérite d'être rapproché de ce qui précède : la disparition vers le milieu du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle des clauses pieuses dans les testaments : élections de sépulture, fondations pieuses, intentions particulières, *etc.* C'est un phénomène considérable. En deux décennies, à peu près en l'espace d'une génération, le modèle du testament qui n'avait guère bougé pendant trois siècles est bouleversé.

Mes sondages au minutier central me suggèrent de classer les testaments parisiens de la seconde moitié du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle et du début du

xix<sup>e</sup> en quatre catégories. La *première* catégorie, encore volumineuse au milieu du xviii<sup>e</sup> siècle, et qui ira en diminuant, est conforme au modèle traditionnel des xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles : celui-ci se survit.

La *deuxième* catégorie est un abrégé, une simplification de la première. Le préambule religieux est maintenu mais raccourci, réduit parfois à très peu de chose. Il subsiste cependant. « Je recommande mon âme à Dieu et supplie sa Divine Majesté de me pardonner mes fautes<sup>538</sup> » (1811).

Parfois on saute le préambule, mais on conserve l'instruction concernant le service : « (...) laquelle dans la vue de la mort, après avoir recommandé son âme à Dieu, a fait son testament (...). Je m'en rapporte à mon fils pour mes funérailles, que je veux être faites avec la plus grande simplicité, et qu'il soit seulement dit une messe haute, mon corps présent<sup>539</sup> » (1774). L'abrègement traduit une volonté de simplicité des funérailles.

Dans la *troisième* catégorie, il n'est plus donné aucune instruction particulière. Le testateur affirme sa volonté de simplicité, il n'entre dans aucun détail, et surtout il s'en remet absolument à l'héritier, un parent proche, qui lui sert d'exécuteur testamentaire. Le sentiment qui domine est la confiance du testateur dans ses héritiers, dans sa famille.

L'association entre la volonté de simplicité des funérailles et la décision de s'en remettre à l'exécuteur testamentaire est ancienne. Nous l'avons trouvée dans des testaments depuis le xv<sup>e</sup> siècle. Mais alors, l'insistance était mise plutôt sur l'affectation de simplicité : que mon exécuteur fasse ce qu'il voudra, ce sera toujours assez bien, la chose ne m'intéresse pas. J'ai mieux à faire pour mon âme. Aux xviii<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècles, la raison est différente. La simplicité est sans doute plus fréquente, au point de devenir conventionnelle, mais l'accent s'est déplacé sur la confiance affectueuse dans les survivants. « Je m'en rapporte à la prudence de mes enfants » (famille de vigneron, maître forain, 1778). « Je m'en rapporte pour mes funérailles et *prières* à la *piété* de ma

sœur<sup>540</sup> » (une ouvrière en linge, 1778). Cette catégorie est la plus nombreuse, dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

La *quatrième* catégorie groupe les testaments où toute allusion de nature religieuse a disparu. Elle n'est pas rare à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle devient de plus en plus fréquente au début du XIX<sup>e</sup> siècle au point de devenir le testament type du XIX<sup>e</sup> siècle. On est tenté de l'interpréter, avec M. Vovelle, comme un abandon des croyances religieuses, un progrès de la déchristianisation. Elle a pourtant d'autres causes, car il n'est pas rare de trouver, dès les années 1770, dans cette catégorie, des testateurs qui comptent des religieux parmi leurs héritiers ou leurs légataires<sup>541</sup>.

Si on compare les deux dernières catégories de testament (3 et 4), on s'aperçoit que, dans la catégorie 3, le testateur a exprimé sa confiance en son héritier, dans la catégorie 4 il ne l'a pas exprimée. C'est la seule différence. Il a renoncé à formuler cette confiance, soit parce qu'il ne l'éprouvait plus, hypothèse contraire à tout ce que nous savons d'autre part, soit parce qu'il n'était plus nécessaire de la dire, tant elle allait de soi. Il est arrivé, vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, époque d'inflation sentimentale à l'intérieur de la famille, qu'un homme ou une femme ait ressenti le besoin d'exprimer plus solennellement leur affection. Ils l'ont parfois fait à l'aide traditionnelle et désormais archaisante du testament olographe, enregistré devant notaire : c'est parfois le cas de familles aristocratiques, dont voici un exemple, donné par le testament de la comtesse Molé (1844). « Je demande que mes restes soient déposés auprès de ceux de ma fille chérie et qu'on grave ces mots sur ma pierre : "Enterrée d'après son désir auprès de sa fille." Je laisse à ma fille un portrait de ma mère, peint par M<sup>me</sup> Le Brun. Je luy laisse ce que j'ay de plus précieux au monde, un petit coffre en bois foncé que j'emportais toujours avec moi et qui appartenait à Élizabeth. Il renferme les lettres qu'elle m'a écrites, son portrait tracé par elle et plusieurs papiers de son écriture. C'est à elle aussi que je désire qu'on remette un grand coffre en

bois de citron qui contient toutes les lettres de mes amies écrites à différentes époques de ma vie. Elle conservera celles qui pourront lui offrir quelque intérêt et brûlera celles qu'elle croira ne devoir plus garder. *Ma confiance en elle est entière* [je souligne]. Je lui laisse mon nécessaire qui m'a été donné par mon beau-frère qui était son parrain<sup>542</sup>. »

En général, au XIX<sup>e</sup> siècle, de telles instructions n'étaient pas données dans un testament. Quand elles étaient écrites, ce qui n'était pas le cas le plus fréquent, elles étaient confiées à une lettre ou une note personnelle, en dehors du testament. J'ai un exemple de cet usage dans mes propres papiers de famille. Mon arrière-grand-mère est morte en 1907. Ses « dernières volontés » étaient enfermées dans une enveloppe à l'adresse de son seul fils (elle laissait quatre filles et un fils). Cette enveloppe contenait trois documents : 1. le testament, limité à la répartition entre ses enfants de ses biens mobiliers et immobiliers (un testament de la catégorie 4, sans aucune allusion religieuse ou sentimentale, un instrument de droit) ; 2. une note où elle donnait ses instructions concernant sa sépulture, ses funérailles, les services religieux, les aumônes ; 3. une lettre à son fils où elle expliquait quelques-unes de ses décisions, et d'une manière générale exprimait son affection, exposait les principes de religion et de moralité auxquels elle tenait et qu'elle désirait que ses enfants maintiennent.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, ces trois documents auraient été réunis en un seul dans le testament. Dans la plupart des cas, les instructions et les recommandations personnelles, qui ne concernaient pas des biens de valeur, mais des souvenirs, des messages moraux, sentimentaux, étaient désormais communiqués oralement. Un peu avant sa mort, M<sup>me</sup> de La Ferronnays les transmet à sa fille Pauline. Il n'est donc resté du testament que l'instrument légal dont le notaire avait besoin pour la succession ; d'ailleurs, le testament lui-même devint beaucoup moins fréquent qu'aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

C'est pourquoi je suppose que le changement du testament dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle est dû à la nature nouvelle des sentiments entre le testateur et ses héritiers. Autrefois ces sentiments étaient plutôt méfiants. Ils sont devenus confiants. Des relations d'affection ont remplacé des relations de droit. Il paraissait intolérable de rendre contractuels les échanges entre des êtres liés par une affection mutuelle dans l'une et l'autre vie.

Tout ce qui concernait le corps, l'âme, le salut, l'amitié – y compris donc la religion – était retiré au domaine du droit, pour être affaire domestique, affaire de famille. Ainsi la transformation du testament nous apparaît-elle un indice, parmi beaucoup d'autres, d'un type nouveau de relations à l'intérieur des familles, où l'affection l'emportait sur toute autre considération d'intérêt, de droit, de convenances... Cette affection, cultivée, et même exaltée, rendait plus douloureuse la séparation de la mort et invitait à la compenser par le souvenir ou par quelque forme plus ou moins précise de survie.

## **La révolution du sentiment**

En fait, ces chrétiens, dévots ou sécularisés, et les demi-incroyants inventent ensemble un nouveau Paradis, ce que Jankélévitch appelle un Paradis anthropomorphe, qui n'est plus tant la Maison du Père, mais plutôt les maisons de la Terre, délivrées des menaces du Temps, et où les anticipations de l'eschatologie se confondent avec les réalités du souvenir.

Les choses se passent au XIX<sup>e</sup> siècle comme si tout le monde croyait à la continuation après la mort des amitiés de la vie. Dans ce fond commun de croyance, ce qui varie est le degré de réalisme des représentations et surtout le rapport entre vie future et foi religieuse. Ces

deux notions se recouvrent encore chez les chrétiens du XIX<sup>e</sup> siècle ; elles sont, au contraire, séparées chez les non-chrétiens, les positivistes, les agnostiques. Ceux-ci peuvent avoir abandonné les doctrines de révélation et de salut, les affirmations du *Credo* ; en revanche, ils cultivent le souvenir des morts avec une intensité sentimentale qui donne à la longue la même impression de réalité objective que la foi des croyants.

Cette dissociation de la vie future et de la foi a gagné au milieu du XX<sup>e</sup> siècle les chrétiens eux-mêmes, s'il faut en croire les enquêtes d'opinion. C'est que la vie future, même quand elle est masquée au XX<sup>e</sup> siècle par le respect humain du rationalisme industriel, reste le grand fait religieux de toute la période contemporaine.

Dans notre seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, elle décline ou elle est plus honteuse, mais, les enquêtes d'opinion l'ont montré, elle reparaît aux approches de la mort chez des vieillards et des malades qui n'ont plus rien à perdre ni à cacher<sup>543</sup>.

Les croyances diverses dans la vie future ou dans la vie du souvenir sont, en effet, les réponses à l'impossibilité d'accepter la mort de l'être cher.

C'est un signe parmi d'autres de ce grand phénomène contemporain qu'est la *révolution du sentiment*. L'affectivité domine le comportement, surtout quand la bonne éducation imposera à la fin du siècle d'affecter l'impassibilité.

Je n'entends pas par là que l'affectivité n'existait pas avant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce serait absurde, mais c'est un contresens aujourd'hui trop fréquent sur la notion de mentalité historique que de confondre un sentiment plus ou moins constant et la valeur particulière qu'il prend (ou qu'il perd), à un certain moment, dans la conscience collective. La nature, l'intensité et les objets de l'affection ont changé.

Dans nos anciennes sociétés traditionnelles, l'affectivité était répartie sur un nombre de têtes plus grand, qui n'était pas limité aux membres de

la famille (généralement conjugale). Elle s'étendait à des cercles de plus en plus larges où elle se diluait. D'autre part, elle n'était pas entièrement investie ; les hommes conservaient une masse d'affectivité disponible, qui se déchargeait aux hasards de la vie, affectivité, ou son inverse, l'agressivité.

A partir du XVIII<sup>e</sup> siècle l'affectivité est au contraire entièrement concentrée, dès l'enfance, sur quelques êtres qui deviennent exceptionnels, irremplaçables et inséparables.

« Un seul être vous manque et tout est dépeuplé. » Le sentiment de l'autre a pris alors une primauté nouvelle. L'histoire de la littérature a reconnu depuis longtemps ce caractère du romantisme, et elle en a fait une banalité. Aujourd'hui, on a plutôt tendance à considérer ce romantisme-là comme une mode esthétique et bourgeoise, sans profondeur. Nous savons maintenant que c'est un grand fait réel de la vie, de la vie quotidienne, une grande transformation de l'homme en société.

## **La retraite du Mal. La fin de l'enfer**

Parce que la mort n'est pas la fin de l'être cher, si dure que soit la peine du survivant, elle n'est ni laide ni redoutable. Elle est belle, et le mort est beau. La présence au lit de mort est au XIX<sup>e</sup> siècle plus que la participation coutumière à une cérémonie sociale rituelle, elle est assistance à un spectacle réconfortant et exaltant ; la visite à la maison du mort tient un peu de la visite au musée : comme il est beau ! Dans les chambres les plus banales des bourgeoisies occidentales, la mort a fini par coïncider avec la beauté, dernière étape d'une évolution qui a commencé tout doucement avec les beaux gisants de la Renaissance, qui a continué dans l'esthétisme baroque. Mais cette apothéose ne doit pas



nous dissimuler la contradiction qu'elle renferme : cette mort n'est plus la mort, elle est une illusion de l'art. *La mort a commencé à se cacher*, malgré l'apparente publicité qui l'entoure dans le deuil, au cimetière, dans la vie comme dans l'art ou la littérature : *elle se cache sous la beauté*.

Ici l'histoire de la mort rencontre celle du Mal. La mort, dans les doctrines chrétiennes et dans la vie commune, était vue comme une manifestation du Mal, du Mal insinué dans la vie, inséparable de la vie. Chez les chrétiens, elle était le moment d'une orientation tragique entre le Ciel et l'Enfer qui lui-même était l'expression la plus banale du Mal.

Or, au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, c'est à peine si on croit encore à l'Enfer : du bout des lèvres, seulement pour les étrangers et les adversaires, ceux qui sont hors du cercle étroit de l'affectivité.

Sans doute les La Ferronnays auraient-ils été indignés si on leur avait dit qu'ils ne croyaient pas à l'Enfer ! Et c'est vrai qu'ils pensaient qu'il était un lieu lointain et sans réalité, réservé aux grands criminels non repentis, aux incroyants, et plus encore aux hérétiques : c'est pourquoi Albert voulait sur son lit de mort éloigner sa femme de sa belle-mère protestante. Tout ce qui restait de l'Enfer était un héritage d'Inquisition.

Le saint du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle redoutait toujours l'Enfer quelles que soient sa vertu, sa foi et ses œuvres : il l'imaginait dans ses méditations ! Pour l'homme pieux du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, c'est un dogme qu'on apprend dans le catéchisme, mais qui est étranger à sa sensibilité. Avec l'Enfer, c'est déjà toute une partie du Mal qui s'en est allée. Il en reste une autre, la souffrance, les injustices, les malheurs, mais, justement, Helen Burns, l'héroïne de Charlotte Brontë, sait que ce mal résiduel est lié à la chair et qu'il disparaîtra avec la chair. Dans l'au-delà, dans le monde des esprits, il n'y a plus de Mal, et voilà pourquoi la mort est si désirable :

C'est la Mort qui console, hélas ! et qui fait vivre.  
C'est le but de la vie et c'est le seul espoir,  
Qui comme un élixir nous monte et nous enivre  
Et nous donne le cœur de marcher jusqu'au soir

Et nous donne le cœur de marcher jusqu'au soir...  
C'est l'auberge fameuse inscrite sur le livre,  
Où l'on pourra manger et dormir et s'asseoir.

(Baudelaire)

Quelques-uns penseront bientôt qu'il n'est peut-être pas nécessaire d'attendre jusque-là le moment de « manger et dormir et s'asseoir » ! Et on s'efforcera alors de chasser aussi le mal du monde de la chair. C'est ce que nous verrons au dernier chapitre de ce livre (chapitre 12). Il n'en est pas moins vrai que la première grande étape de la retraite du Mal est la fin de l'Enfer.

Fin de l'Enfer ne veut pas dire mort de Dieu. Les romantiques furent souvent de fervents croyants. Mais comme la mort se cachait sous la beauté, le Dieu de la Bible prit souvent chez eux l'apparence de la Nature. La mort, en effet, n'est pas seulement la séparation de l'autre. Elle est aussi, d'une manière moins commune il est vrai, approche merveilleuse de l'insondable, communion mystique avec les sources de l'être, avec l'infini cosmique : les images de l'étendue terrestre ou marine expriment cette attirance.

Le romantisme réagit sans doute contre la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'empêche que son Dieu a quelque peu hérité du déisme des Lumières. Il se confond ici et là avec la Nature universelle où tout se perd et où tout est recréé. Une conception qui n'est pas seulement d'intellectuels ou d'esthètes puisqu'elle est entrée dans les mentalités religieuses vécues ; les garçons et filles qui vont mourir contemplaient parfois ainsi la mer ou la lande.

- 
- I. Le récit est extrait d'une lettre de M<sup>me</sup> de La Ferronnays à Pauline.
  - II. Traduction P. Leyris.

# 11

## La visite au cimetière

---

Nous connaissons l'Antiquité pour une grande part grâce aux tombeaux et aux objets qui y furent accumulés. Plus l'Antiquité est lointaine, plus la part des documents funéraires y est grande. Sans doute est-ce l'effet de la sélection du temps : les hommes, en se superposant les uns aux autres sur les mêmes sites, ont effacé les traces de leurs prédécesseurs, mais ils ont laissé subsister, à demi profanées, les sépultures écartées qui enfermaient un condensé de la culture des vivants. La place des cimetières, ou de ce qui en tenait lieu, est donc très grande dans notre vision des mondes antiques.

### **Les cimetières dans la topographie**

Cette place se réduisit et disparut au Moyen Age, nous l'avons vu, lorsque les tombes se blottirent contre les églises ou les remplirent. Dans les topographies urbaines, le cimetière n'est plus visible ou il n'a plus d'identité ; il se confond avec les dépendances de l'église, les espaces publics. Ils ont disparu, ces longs alignements de monuments qui divergeaient loin des villes romaines comme les rayons d'une étoile. On pourra bien sculpter ou peindre des transis sur le sol et les murs des églises ou dans les galeries des cloîtres : les signes de la mort ne sont

plus apparents, malgré la fréquence de la mortalité et la présence des morts. Ceux-ci ne font qu'affleurer dans la poussière ou la boue. Ils sont cachés. Ils réapparaissent seulement, et encore assez tard, dans de rares tombeaux visibles. La part des documents funéraires dans nos connaissances et nos interprétations d'historien est devenue très faible. Les civilisations du Moyen Age et de l'époque moderne, jusqu'au xvii<sup>e</sup> siècle au moins, n'ont accordé aux morts ni espace ni mobilier. Elles ne sont pas des civilisations à cimetière.

Or, à partir du début du xix<sup>e</sup> siècle, le cimetière revient dans la topographie. Une vue panoramique des villes et même des campagnes, aujourd'hui, laisse voir dans les mailles des tissus urbains des taches vides, plus ou moins vertes, immenses nécropoles des grandes cités, petits cimetières des villages, quelquefois autour de l'église, souvent hors de l'agglomération. Sans doute le cimetière d'aujourd'hui n'est-il plus la reproduction souterraine du monde des vivants qu'il était dans l'Antiquité, mais nous sentons bien qu'il a un sens. Le paysage médiéval et moderne a été organisé autour des clochers. Le paysage plus urbanisé du xix<sup>e</sup> et du début du xx<sup>e</sup> siècle a tenté de donner au cimetière ou aux monuments funéraires le rôle rempli auparavant par le clocher. Le cimetière a été (est-il encore ?) le signe d'une culture.

Comment expliquer ce retour du cimetière et qu'est-ce qu'il veut dire ?

## **Le démon au cimetière**

Nous avons vu que le régime des sépultures n'a pas changé depuis qu'on a enterré dans l'église ou contre elle, depuis que les corps ont été déposés dans des cercueils de bois ou sans cercueil (dans leur « serpillière »), à la place des sarcophages de pierre. Il s'ensuivait un

constant remue-ménage de cadavres, de chairs et d'ossements dans les églises au pavé inégal et mal joint et dans les cimetières. L'homme d'aujourd'hui comprend tout de suite quelles odeurs, quelles émanations, quelle insalubrité ces manipulations devaient entraîner. Oui, l'homme d'aujourd'hui. Force nous est de reconnaître que l'homme d'autrefois s'en est parfaitement accommodé.

Il est arrivé un temps, à la fin du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> et au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, où quelques-uns, peu nombreux, se sont posé des questions à propos des phénomènes observés dans les tombeaux ; ensuite au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, tout d'un coup, l'état de choses plusieurs fois séculaire n'a plus été supporté.

Bien avant que les médecins ne s'en mêlassent, les bruits entendus dans les tombeaux, que nous expliquons aujourd'hui par les explosions dues aux gaz de la décomposition, intriguaient. On les a d'abord pris pour des avertissements surnaturels. Le tombeau de Sylvestre II (Gerbert) crépitait (*ossa crepitare*) chaque fois qu'un pape allait mourir. En Bohême, la pierre tombale d'une sainte se soulevait et retombait quand une peste menaçait. Il y avait un langage des tombeaux, comme un langage des rêves<sup>544</sup>.

Les médecins des <sup>xvi</sup><sup>e</sup>-<sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles se préoccupèrent de ces bruits (*pulsatio, sonitus*), ils s'intéressaient aux récits de fossoyeurs qui avaient entendu des sons stridents, comme le sifflement d'une oie, ou avaient vu se former autour des os des masses d'écume qui éclataient en infectant l'air. Un récit emprunté à Bernhard Valentinus<sup>545</sup> pourrait servir de modèle à toutes les histoires du même genre accumulées à leur tour par les médecins du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle. Il est remarquable qu'on ait commencé à faire attention à ce genre de phénomènes un siècle avant d'en faire une affaire publique et de mobiliser l'opinion.

Un autre type de manifestation a été rapporté par Garmann que, cette fois-ci, les médecins du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle attribueront à la crédulité d'un observateur superstitieux : en pleine épidémie de peste, après avoir entendu des bruits dans un cercueil, on l'ouvre et on découvre que le

cadavre a dévoré une partie de son suaire. On constate que ce prodige ne se produit qu'en temps de peste et que la peste s'arrête quand on a décapité le cadavre mangeur de suaire et jeté sa tête hors de la fosse. On peut d'ailleurs prévenir le danger au moment de l'inhumation, soit comme les Anciens, en mettant une pièce de monnaie dans la bouche du cadavre, ce qui l'empêche de mâcher, soit, comme les juifs, en écartant soigneusement le suaire de la bouche.

L'idée importante est qu'il existe une relation entre les bruits des tombeaux, les émanations des cimetières et la peste. Bartholin (1680), Ambroise Paré (1590), Fortunius Licetus (1577-1656) et d'autres l'ont remarqué. Ainsi Ambroise Paré a signalé qu'une épidémie dans le pays d'Agen avait pour origine un puits où des cadavres avaient été entassés sur une aune d'épaisseur.

Les administrateurs, les officiers de police connaissaient très bien ce danger et, en temps de peste, ils recommandaient d'éloigner les cadavres contagieux, de les enterrer rapidement hors des villes et de désinfecter les fosses à la chaux vive. Pourquoi donc ne les brûlerait-on pas comme les Anciens le faisaient pour des raisons d'hygiène ?

A la vérité les médecins comme Garmann, tout convaincus qu'ils étaient des rapports entre cimetières et épidémies, se contentaient d'observer sans oser aller jusqu'à alerter l'opinion et présenter un plan de réformes. Ils étaient gênés parce qu'ils n'étaient pas sûrs des causes réelles de phénomènes qui pouvaient bien être dus au démon : en effet, entre le cimetière et l'épidémie, il n'y a pas que des rapports de causalité naturelle, il y a aussi le démon et ses sorcières. Celles-ci prélèvent sur les morts les éléments dont elles ont besoin pour leurs mixtures, leurs potions ; les cadavres qui, en temps de peste, sont pris sur le fait en train de dévorer leur suaire et de crier comme des porcs, sont ceux de sorcières ; c'est pourquoi les magistrats se devaient de leur refuser toute sépulture. En temps de peste, en effet, le démon étend son pouvoir, devenant selon Luther, cité par Garmann, *Dei carnifex*. D'une manière

générale, il a délégation de pouvoir sur les morts : une sorte de parenté s'établit entre lui et eux. Le cimetière est de son domaine, un vestibule d'enfer. Dans la lutte cosmique que l'Église mène contre Satan, elle a dû lui arracher le cimetière par un acte consécrationnaire solennel et défendre contre lui les sépultures bénites, mais il rôde autour ; maintenu à distance par la vertu des exorcismes et du sacré, il suffit d'une faille dans le sacré pour qu'il revienne, tant est forte l'attraction entre les cadavres et lui. La peste, le diable, le cimetière constituent un triangle d'influences.

On est frappé par le double caractère sacré reconnu alors au cimetière. De nature diabolique, il a été gagné par l'Église mais peut retourner au diable ; il est toujours sacré, et en tant que tel, l'homme ne peut porter sur lui des mains profanes.

C'est pourquoi on hésite à déménager les cimetières, à les éloigner des villes, et même à les désinfecter avec de la chaux vive. Un médecin astrologue, de Misnie (1557-1636), objecte qu'un tel usage serait « indigne de chrétiens ». D'une manière générale, dit Garmann, les morts sont sacrés : *mortuos sacros*. Comme les autels et les temples, *loca sacra*, il ne faut pas les déplacer, (*non fas est movere*), on leur doit *reverentia* et *religio*.

Jamais, je pense, les canonistes ni les théologiens n'avaient assimilé le cimetière en tant que tel à l'autel. On avait enterré les morts dans l'église et dans sa cour, les morts avaient profité, par une sorte de détournement, d'un sacré qui ne leur était pas destiné et qui ne tenait pas de leur présence. Ici, au contraire, le sacré prend son origine dans le fait des sépultures. Un sacré ambigu. Il est frappant de trouver sous la même plume cicéronienne, et érudite à sa manière, des observations sur l'insalubrité des cimetières et ses effets sur les épidémies et, d'autre part, l'idée que le cimetière, terre des morts, appartient à la zone du sacré et qu'il ne faut donc pas y toucher. N'est-ce pas le même mélange qu'on trouve chez les chasseurs de sorcières ? Est-ce qu'il indique la remontée

d'un sacré populaire archaïque et païen, dont on trouve bien peu de traces dans le folklore médiéval ? Ne traduit-il pas plutôt une sacralisation de type moderne, répondant aux nouvelles catégories scientifiques que vient de découvrir un esprit nouveau, plus rationnel ? Les phénomènes qui deviendront au XVIII<sup>e</sup> siècle des faits d'hygiène, de chimie, de biologie sont, au moment de leur émergence, aussitôt attribués à la sphère du sacré. C'est une manière de reconnaissance. Ainsi, dans notre cas, comme dans celui de l'invention et de la répression de la sorcellerie, la *reverentia* et la *religio*, qui sont exigées à l'égard, non pas de la mort ni de la cérémonie des funérailles ni des prières pour les âmes, mais du cimetière en tant que dépôt de cadavres, appartiennent à un sacré d'élite plus qu'à un sacré populaire, même si ce sacré d'élite a réactivé et récupéré à son profit de vieux courants de religion populaire.

On ne trouve chez Garmann aucune trace du sentiment du lignage qui éveillait la nostalgie du « cimetière de nos pères » chez les protestants d'H. de Sponde (voir chapitre 6). Il est intéressant de noter ces expressions de respect et surtout de culte, de *religio* : elles seront reprises dans le climat positiviste du XIX<sup>e</sup> siècle. Elles caractérisent les conceptions scientifiques de la nature des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles. On se tromperait en y voyant des formes populaires de vénération du cimetière. Celles-ci n'ont jamais été aussi nettes ni aussi explicites.

## **L'insalubrité des cimetières : médecins et parlementaires (XVIII<sup>e</sup> siècle)**

Le caractère insalubre des cimetières était donc déjà connu. Les traités de police, par exemple la *Grande et Nécessaire Police* de 1619<sup>546</sup>, donnaient des conseils pour l'éviter. Si certaines précautions



extraordinaires étaient recommandées en temps d'épidémie, il n'était cependant pas question de changer l'ordre ancien des choses.

Si aux <sup>xvi</sup><sup>e</sup>-<sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles, à Paris, on avait déplacé les *loca sacra*, c'était seulement pour permettre l'extension de l'église et de ses dépendances, sans préoccupation sanitaire.

Toutefois, dès le deuxième tiers du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, l'opinion commence à bouger, et les phénomènes observés par les médecins sont à nouveau signalés et dès lors dénoncés, non plus comme des manifestations du diable, mais comme un état de choses naturel et néanmoins fâcheux auquel il faut remédier.

En 1737, le parlement de Paris saisit les médecins d'une enquête sur les cimetières – sans doute la première démarche officielle. Ils la menèrent dans l'esprit de notre science d'aujourd'hui, mais elle n'eut pas de suite, ils proposèrent simplement « plus de soin dans la sépulture et plus de décence dans la tenue des cimetières<sup>547</sup> ».

A la même époque (1745), l'abbé Porée décrit dans ses *Lettres sur la sépulture dans les églises*<sup>548</sup> une situation qui commence à être jugée déplaisante, notamment par les voisins des cimetières et des églises. L'inhumation dans les églises est mise en accusation comme à la fois contraire à la salubrité publique et à la dignité du culte. L'auteur reprend les interdictions du droit, conteste le principe des enterrements *ad sanctos*, inintelligible pour les réformateurs catholiques autant que protestants. « On donnait une sphère d'activité à des prières et à des cérémonies dont l'effet immédiat est tout moral. » Il demande qu'on interdise la sépulture dans les églises, car « il nous est permis d'aimer la santé, et la propreté qui contribue si fort à la conserver ». La propreté devient la valeur qu'elle sera au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle ; un saint, Benoît Labre, qui croyait encore aux vertus de la crasse n'avait plus sa place en France (sa pouillierie ne l'empêcha pas d'être accueilli à Rome !). Pour l'abbé Porée, les églises doivent être saines ; il préconise « des églises propres, bien aérées, où l'on ne sent que l'odeur de l'encens qui brûle », et pas

d'autre ! « où l'on ne risque point de se rompre le cou par l'inégalité du pavé », toujours remué par les fossoyeurs. Il propose enfin de déplacer les cimetières hors des villes, « moyen le plus sûr pour y procurer et y conserver la salubrité de l'air, la propreté des temples et la santé des habitants, objets de la dernière importance ».

En fait, ces déplacements n'avaient rien de révolutionnaire : on proposait aux fabriques qui y songeaient déjà de créer de nouveaux cimetières et de les situer systématiquement en dehors de la ville. Toutefois pour l'abbé Porée, ce déplacement ne répondait pas seulement à une nécessité de salubrité publique, mais restaurait encore une séparation entre les vivants et les morts que les Anciens, eux, avaient toujours respectée : les morts « demeurent à perpétuité séparés du reste des vivants », « les morts, de peur de nuire aux vivants, feraient non seulement la quarantaine, mais observeraient un *interdit* [le mot y est, je le souligne] qui ne serait levé qu'à la consommation des siècles ». Texte ambigu où l'on est tenté de reconnaître à sa racine le rejet tout à fait contemporain des morts par les vivants dans nos sociétés postindustrielles : c'est l'interprétation de Madeleine Foisil<sup>549</sup>. La tendance y est déjà, c'est vrai, et nous verrons plus loin qu'elle animera bientôt les parlementaires, auteurs de l'arrêt de 1763. Mais, de même que pendant les années 1770 le naturalisme radical des auteurs de l'arrêt cédera et se transformera peu à peu en une religion nouvelle des morts, l'abbé Porée ne croit pas que la séparation des vivants et des morts nuira aux morts et les condamnera à l'oubli. Elle est plutôt destinée à rendre la décence à la fois aux lieux de culte des vivants et aux séjours des morts. Simultanément, la visite des cimetières ne cesse d'être recommandée. « Il est du plus grand intérêt des mortels d'écouter les leçons que leur font les morts. C'est sur leur tombeau qu'il faut aller se convaincre de la fragilité de toutes les choses humaines : les sépulcres sont des Écoles de sagesse. » Recommandation qui va dans le sens du *Memento mori* et de la

vanité du xvii<sup>e</sup> siècle, sans être encore ce culte du souvenir qui s'imposera plus tard.

Les années 1760 furent décisives. Quand la communauté de Saint-Sulpice voulut ouvrir un nouveau cimetière près du Petit-Luxembourg, le propriétaire, qui était le prince de Condé, s'y opposa. En dépit du désistement des deux parties, le procureur général estima que l'affaire n'était pas close pour autant : « Si les intérêts particuliers des opposants sont par là mis en sûreté, l'intérêt public n'a-t-il rien de plus à désirer ? L'exemple d'une tentative pour établir un cimetière nouveau dans un des quartiers les plus peuplés de cette ville, les alarmes qu'a causées cette entreprise (...) ne doivent-elles pas fixer l'attention des magistrats sur cette partie de la police publique ? » Les choses doivent changer. « Il est des *abus* qui ne subsistent que par une sorte d'oubli (...). Ne doit-on pas ranger dans cette classe la facilité, peut-être trop grande, qu'on a eue de souffrir les demeures infectes des morts au milieu des habitations des vivants ? L'*odeur fétide* que les cadavres exhalent est une indication de la nature qui avertit de s'en éloigner. Les peuples de l'Antiquité les plus célèbres pour les règlements de leur police reléguaient les sépultures en des endroits écartés. » Et puis les villes ont grandi, les maisons sont devenues plus hautes : « Les exhalaisons impures se perdaient autrefois dans le vague de l'air ; elles sont aujourd'hui concentrées par des édifices qui empêchent les vents de les dissiper. Elles s'attachent aux murailles qu'elles imbibent d'un suc infect. Qui sait même si, pénétrant dans les habitations voisines avec l'air qu'on y respire, elles n'y portent point des causes inconnues de mort et de contagion. » Les médecins le diront plus carrément que le magistrat<sup>550</sup>.

A la suite de cette déclaration du procureur général, la cour décide que les commissaires du Châtelet et les fabriques des églises fassent, chacun de leur côté, une enquête sur les cimetières de Paris. Les procès-verbaux de cette enquête, faite avec une grande célérité et une grande

précision, constituent une minutieuse description du Paris funéraire au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>550</sup>.

Autour de ces actions de police, avant et surtout après l'arrêt de 1763, se développa une véritable campagne d'opinion, avec des pétitions des riverains des cimetières, des mémoires, des livres imprimés, surtout de médecins, qui décrivaient l'état d'esprit régnant alors, ce qu'on souhaitait, ce qu'on craignait, ce qu'on suggérait<sup>551</sup>.

Les chefs de file de l'opinion sont les médecins : ils publient beaucoup. Leurs observations ne sont pas très différentes de celles des médecins du XVII<sup>e</sup> siècle, mais leur interprétation est autre : elle exclut les interférences surnaturelles, et se fonde sur une théorie scientifique de l'air adoptée d'emblée par l'opinion au point de devenir un lieu commun<sup>552</sup>.

Nous prendrons nos exemples dans trois ouvrages parus presque en même temps et qui reflètent les idées des années 60-70. M. Maret, *Mémoires sur l'usage où l'on est d'enterrer les morts dans les églises et dans les enceintes des villes* (1773, Dijon), P.T. Navier, *Réflexions sur les dangers des exhumations précipitées et sur les abus des inhumations dans les églises* (deux grands thèmes de l'époque ici associés), *suivies d'observations sur les plantations d'arbres dans les cimetières*, (1775) : il s'agit d'une communication à l'Académie des belles-lettres, sciences et arts de Châlons-sur-Marne (où nous voyons là, au passage, le rôle des académies dans les débats d'idées). Et enfin, du célèbre Vicq d'Azyr, la traduction d'un ouvrage italien, *Essai sur les lieux et les dangers des sépultures* (1773), où les décisions du prince éclairé qui régnait à Modène étaient proposées comme des modèles.

Maret écrit que « le 15 janvier dernier, au rapport du père Cotte, prêtre de l'Oratoire, un fossoyeur creusant une fosse dans le cimetière de Montmorency donna un coup de bêche sur un cadavre enterré un an auparavant. Il sortit une vapeur infecte qui le fit frissonner (...). Comme

il s'appuyait sur la bêche pour fermer l'ouverture qu'il venait de faire, il tomba mort<sup>553</sup> ».

Ces dangereuses inhumations pouvaient avoir lieu pendant un service religieux ou une leçon de catéchisme : « Le 20 avril [1773], on creuse, à Saulieu dans la nef de l'église Saint-Saturnin, une fosse pour une femme morte de fièvre putride. [Le cadavre d'un malade conserve la maladie et son pouvoir de contagion.] Les fossoyeurs découvrirent le cercueil d'un corps enterré le 3 mars précédent. En descendant dans la fosse le cadavre de la femme, la bière s'entrouvrit ainsi que le cadavre dont on vient de parler et il se répandit sur-le-champ une odeur si fétide que les assistants furent forcés de sortir. De 120 jeunes gens des deux sexes qu'on préparait à la première communion, 114 tombèrent dangereusement malades, ainsi que le curé et le vicaire, les fossoyeurs et plus de 70 autres personnes dont il est mort 18 personnes y compris le curé et le vicaire qui ont été enlevés les premiers. » Une véritable hécatombe ! Les enfants du catéchisme sont parmi les victimes les plus exposées. A Saint-Eustache de Paris en 1749, « ils tombèrent presque tous en syncope et en faiblesse dans le même temps. Le dimanche suivant, le même accident arriva à une vingtaine d'enfants et d'autres personnes de tout âge<sup>554</sup> ».

La plus belle histoire est celle d'un enterrement dans le caveau des pénitents blancs de Montpellier qui fit trois morts parmi les fossoyeurs et ceux qui leur vinrent en aide. Un dernier fut sauvé de justesse, si bien que, dans la ville, on le surnomma le Ressuscité<sup>555</sup>.

Évidemment, c'est l'air qui est infecté. La mort n'est pas toujours instantanée. L'air transporte le mal à distance. La décomposition des corps a un rapport avec les épidémies et ce que nous appelons aujourd'hui les maladies infectieuses. « De telles exhalaisons [les émanations putrides des substances animales corrompues], devenues *contagieuses* [je souligne], se communiquent de proche en proche et pour ainsi dire en se régénérant de leurs propres cendres, ou d'animal à

animal, elles deviennent généralement contagieuses et propres à ravager des provinces. » « Ramalzini prétend que la plupart des maladies contagieuses viennent des exhalaisons putrides des corps morts ou des vapeurs corrompues des eaux croupissantes<sup>556</sup>. » Dès 1559, remarque Vicq d'Azyr, « les célèbres Fernel et Houllier assurent bien positivement qu'en temps dangereux les maisons prochaines aud. cimetière ont toujours été les premières et plus longtemps infectées de la contagion que les autres d'icelle ville ».

Quand on transporte les cadavres du lieu de leur première inhumation dans les charniers, on empoisonne l'air : « On transporte des portions cadavéreuses encore fraîches dans des charniers, et l'on altère tous les jours la pureté et la salubrité d'un air qui doit entretenir la santé et la vie. »

Le feu, et le courant d'air qu'il crée, « corrige et enlève le mauvais air » : ainsi, en 1709, on alluma à Paris de gros feux sur les places, pour en chasser – avec succès – le scorbut. C'est pourquoi on entretenait des brasiers pendant les exhumations. On le fit aux Innocents en 1785. On peut aussi obtenir les mêmes résultats avec des explosions de poudre à canon<sup>557</sup>.

L'air infecté transporte la maladie. Il corrompt aussi les choses vivantes. On a bien observé que les riverains des cimetières ne peuvent rien conserver dans leur garde-manger. Ainsi autour des Innocents : « L'acier, l'argenterie, le galon, y perdent facilement leur brillant. » « M. Cadet assure que les cautères y suppurent plus abondamment que dans les autres quartiers de Paris. »

Les médecins ne sont pas les seuls à abonder dans ce sens. Les témoignages des riverains ne manquent pas dans les années 1760 et les enquêteurs de 1763, commissaires et fabriciens, les citent dans leurs procès verbaux. Ainsi, une lettre pétition contre le cimetière de la paroisse Saint-Merri : « Tout ce qui peut servir à l'usage de la vie se corrompt de manière qu'il n'est plus possible de rien conserver de sain

pendant plusieurs jours. » Ou encore la plainte de la veuve Leblanc, marchand-orfèvre, contre la fabrique de Saint-Gervais. Elle doit fermer ses croisées qui donnent sur le cimetière car « elle ne peut conserver ny viande ny bouillon (...). Les mauvaises humeurs se sont communiquées jusque dans la cave et ont gâté le vin et la bière qu'elle y avait<sup>558</sup> ». Dans ce dernier cas, la fabrique reconnaît que les plaintes sont justifiées. Elle cherche d'ailleurs un emplacement aux confins de la ville pour y reporter son cimetière.

Il n'y a pas de doute et tout le monde, ou à peu près, est maintenant convaincu de l'insalubrité des cimetières. On se demande comment on a pu abandonner, au Moyen Age et sous l'influence de la superstition, les usages raisonnables des Anciens, et comment on a pu supporter pendant des siècles des foyers de pestilence et des spectacles d'horreur en plein cœur des cités, au milieu des habitations.

## **Le radicalisme des parlementaires : l'arrêt non appliqué de 1763**

Les premiers convaincus sont les plus éclairés, les officiers des cours royales, hommes de robe et de justice, marchands, *etc.*

L'arrêt du Parlement de Paris du 12 mars 1763, consécutif à l'enquête des commissaires et des fabriques, a été la première tentative pour modifier le régime millénaire des sépultures *ad sanctos et apud ecclesiam*.

Le préambule de l'arrêt reprend les arguments des médecins et des riverains des cimetières. « Dans la plupart des grandes paroisses et surtout de celles qui sont au centre de la ville, les plaintes sont journalières sur l'infection que répandent aux environs les cimetières de

ces paroisses, principalement lorsque les chaleurs de l'été augmentent les exhalaisons. Qu'alors la putréfaction est telle que les aliments les plus nécessaires à la vie ne peuvent se conserver quelques heures dans les maisons voisines sans s'y corrompre, ce qui provient ou de la nature du sol trop engraisé pour pouvoir consommer les corps [les médecins avaient aussi étudié en chimistes les sols des cimetières, en particulier pour distinguer ceux qui, trop gras, ne permettaient plus la corruption sans cependant parvenir à la dessiccation ou à la momification] ou du peu d'étendue du terrain pour les enterrements annuels... » Il note aussi, ce qui est habile et destiné à désarmer les traditionalistes, que certaines fabriques avaient déjà pris des arrangements pour acquérir un grand cimetière hors ville.

La proposition qui se dégage du texte de l'arrêt est intéressante et audacieuse. Nous sommes ici, en 1763, très proche d'un cimetière laïc : l'intervention des ministres du culte est réduite à un rôle mineur de surveillance et de protocole ; plutôt qu'un champ de repos, ce qu'il deviendra quarante ans plus tard, c'est un terrain de débarras, mais propre, hygiénique, correct et bien tenu. Le ton est extraordinairement sec, fonctionnel. L'idée est de fermer les cimetières existants et de créer hors et autour de Paris huit grands cimetières (quatre dans le premier brouillon), pour autant de groupes de paroisses parisiennes, chaque paroisse disposant dans le cimetière collectif de sa propre fosse commune. Dans la ville même ne subsisteraient que des dépôts près des églises, où les morts seraient déposés après le service religieux. Ils seraient relevés chaque jour par des chars funèbres qui ramasseraient « les bières et les serpillières » (marquées du numéro distinctif de la paroisse) et les achemineraient au cimetière commun où ils seraient mis en terre.

Dans cette conception, le service à l'église, le corps présent, aurait été la seule et la dernière cérémonie religieuse publique. En effet, si les parlementaires avaient concédé que le prêtre accompagnât le convoi, il



s'agissait davantage à leurs yeux de surveiller convoyeurs et fossoyeurs que d'accomplir un devoir religieux.

Or, si l'arrêt n'a pas été appliqué, ces indications-là ont bien été adoptées dans la réalité ; certes, les faire-part (qui remplaçaient depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle le cri public), le service à l'église, le deuil (les condoléances) subsistèrent comme avant, mais le public se dispersait à ce moment et le corps était conduit comme prévu par l'arrêt à un dépôt, l'inhumation perdait son caractère familial et public pour devenir une simple opération de police municipale.

D'ailleurs l'arrêt ne prévoyait rien pour faire du cimetière un lieu public, les visiteurs étaient plutôt dissuadés de faire le voyage. Le cimetière lui-même était un espace clos de murs, assez grand pour que les fosses communes puissent faire vite leur rotation sans épuiser le terrain. Car les parlementaires conservèrent le principe séculaire de l'entassement des corps sur plusieurs lits d'épaisseur, malgré les objections de quelques médecins et quelques curés. Ils cherchèrent même à l'étendre à toute une partie de la population qui y échappait. Et c'est là le trait le plus curieux de leur projet : pour décourager, sans les supprimer tout à fait, les sépultures dans les églises, ils les subordonnèrent à un droit exorbitant de 2 000 livres (p'us le prix du service, du monument... ce qui devait monter les frais à environ 3 000 l. ; certaines fabriques, dans l'enquête de 1763, pensent qu'à ce prix elles n'auraient qu'un client par an). Ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient s'en acquitter n'avaient qu'une alternative : ou bien ils allaient avec tout le monde à la fosse commune (on leur permettait seulement d'éviter la station au dépôt, en doublant le prix du transport) ou bien ils avaient droit, moyennant 300 livres, une somme encore assez importante, à une fosse particulière, le long des murs, zone réservée à ce type d'inhumation. *Mais, en aucun cas, ils ne pouvaient couvrir la tombe ni y édifier un monument.* Leur seul droit était de placer une épitaphe *sur le mur* du cimetière. Le cimetière devait donc être absolument nu, sans

monuments et même sans arbres, ceux-ci étant proscrits comme interceptant la circulation de l'air, le fameux air ! Comme le firent remarquer encore plusieurs fabriciens dans l'enquête de 1763, il ne devait pas y avoir beaucoup d'amateurs pour payer 300 livres un bout de terre aussi anonyme.

Peut-être les parlementaires pensaient-ils que leurs propres morts, ceux de leur condition, pourraient payer les 2 000 livres ou se feraient enterrer toujours dans les chapelles de leurs châteaux, non touchées par l'arrêt (il n'empêche que certains d'entre eux affectaient aussi la simplicité de la sépulture). Il est assez remarquable que le premier brouillon de l'arrêt décidait bien l'interdiction générale d'inhumer dans les villes et le paiement d'un droit de 2 000 livres pour être inhumé dans une église, mais prévoyait, en compensation, que le nouveau cimetière commun *extra muros* pourrait comporter des monuments : « Il sera assigné aux ecclésiastiques [le mot remplace prêtres], aux nobles, aux citoyens aisés [ailleurs on dira aussi "distingués"] qui désireront une sépulture particulière un *lieu dans chacun des nouveaux cimetières* où ils pourront se faire enterrer particulièrement moyennant une somme de 50 livres (...). Ils auront la liberté d'embellir à leur volonté le lieu de leur sépulture, d'*exhumer les corps et ossements de leurs ancêtres, de les transporter au lieu qui leur sera indiqué* ainsi que tous les attributs distinctifs de leur naissance. » On reconnaît là le cimetière du XIX<sup>e</sup> siècle, dont le Père-Lachaise sera l'un des modèles. Il correspond à une idée qui n'est pas encore répandue, et qui apparaît à peine dans la littérature du sujet.

Or cet article a disparu de la version définitive de l'arrêt, ce qui indique bien la détermination de ses rédacteurs. La somme de 50 livres a passé à 300 pour ne pas être dans la fosse commune, et le droit d'ériger un monument a été supprimé. Les autres brouillons insistaient sur l'obligation de « ne laisser mettre aucune épitaphe que le long des murs et non sur les sépultures », rédaction reprise et amplifiée dans le texte

final : « Sans qu'on y puisse construire autre bâtiment [qu'une "chapelle de dévotion" et un "logement de concierge"], ni même mettre dans l'intérieur aucune épitaphe, si ce n'est sur les murs et clôtures et non sur aucune sépulture. »

Il est probable que si l'arrêt n'a pas été appliqué, c'est à cause de son radicalisme. Mais qu'il ait pu être rédigé, accepté, enregistré, est bien intéressant. Pour interpréter ce radicalisme, nous devons nous rappeler ce qui a été dit plus haut, dans la troisième partie, de l'éloignement de la mort, de l'affectation de simplicité des funérailles, de la tendance au néant et à l'indifférence au corps. Le texte de 1763 me paraît l'aboutissement de cette tendance et une tentative de l'imposer à la société tout entière. En fait, celle-ci ne l'a pas admise, et cette résistance nous incite à considérer les réactions rencontrées par les propositions des parlementaires et par l'arrêt lui-même.

## **Les réactions à l'arrêt du Parlement**

Dans l'ensemble, tout le monde est d'accord pour reconnaître l'insalubrité des cimetières et des sépultures dans les églises, et sur la nécessité de faire quelque chose. Mais il y a des réserves : celles que nous connaissons proviennent du clergé et des fabriques. Ceux-ci sont touchés par la décision du parlement dans leurs intérêts financiers, les sépultures représentant une part importante de leurs ressources. Certes, rien n'est changé dans les services à l'église, des fabriques avaient déjà installé des cimetières nouveaux, d'autres, conscients des dangers des sépultures en pleine terre dans les églises, avaient aménagé des caveaux voûtés, mais certains se demandent si l'éloignement des sépultures n'entraînera pas une désaffection générale. Que deviendraient les prêtres « habitués » qui gagnaient leur vie en participant aux convois, si les convois étaient réduits ou supprimés ? Une réponse un peu naïve traduit

bien l'embarras des paroisses, celle de la fabrique de Saint-Sulpice : « On ne peut s'empêcher de dire qu'il peut quelquefois, dans de grandes chaleurs, résulter des inconvénients dans ce cimetière. Mais ces inconvénients ne sont pas assez puissants pour effacer l'extrême utilité dont il est pour la paroisse de Saint-Sulpice. » Les seules victimes seraient les prêtres eux-mêmes, et ils ne se plaignaient pas. « Il ne peut y avoir principalement que la communauté des prêtres de cette paroisse (et quelques voisins) qui en pourraient souffrir, mais on peut assurer avec confiance qu'il est très facile de parer à ces inconvénients. » Il suffit de prendre quelques précautions au moment de l'inhumation et de contraindre la négligence des fossoyeurs.

La fabrique de Saint-Germain-l'Auxerrois a le « respect pour le bien public qui tient de si près aux qualités physiques de l'air. L'air, ce furet qui pénètre tout » ; elle accepte le principe des dépôts et du cimetière commun, mais prévoit qu'il faudra tenir compte « de la faiblesse et des usages du peuple et de la vanité des gens opulents ». Il faudrait maintenir « des distinctions » : pourquoi « les gens distingués ne continueraient-ils pas à être enterrés dans les églises, pourvu qu'ils le fussent dans des caves voûtées, comme on vient de les bâtir » ? Saint-Jean-de-Grève pour sa part avait aussi décidé, dès 1757, de ne plus enterrer que dans des caves voûtées.

De son côté, la fabrique de Saint-Merri, malgré les plaintes des voisins, maintient sa préférence pour un cimetière proche de l'église : « ce qui est d'une très grande commodité pour les sépultures et *excite l'attention des fidèles à prier pour les morts* ». Il convient de souligner cette allusion à la prière pour les morts, car celle-ci est très rare dans les mémoires de l'enquête de 1763.

En général, clergé et fabriques acceptent l'inévitable, en essayant toutefois de sauvegarder le plus possible de sépultures dans les caveaux des églises, le moins de distance possible avec le nouveau cimetière. Les administrateurs de l'hôpital de la Charité, eux, manifestent carrément de

l'enthousiasme. Ils pensent que le nouvel arrangement demeure fidèle à la tradition chrétienne des funérailles : aujourd'hui « après les dernières oraisons on porte processionnellement le cadavre dans l'endroit où est la fosse » ; dans l'avenir « les oraisons terminées par le *Requiescat in pace*, le deuil, le peuple se [retirera], comme on en use à un service des morts où le corps n'est pas présent, et tout le monde parti, même le clergé, le corps [sera] porté *sans suite* [je souligne] dans un dépôt (...) pour être la nuit suivante mis dans un chariot avec les autres cadavres morts dans la journée ». Certes, « le peuple [s'affectera] de cet usage dans le commencement », mais ne craignons pas de la violence, « il s'y habituera bientôt » parce qu'il ne se sentira pas exclu, et que *tout le monde en fera autant* : « *d'abord qu'il serait général et que les personnes de considération subiraient la même loi* ». Le cimetière sera nu, sans distinction de fortune ni de naissance, sans rien qui donne de l'importance aux restes des corps. Le clergé n'a pas lieu de s'inquiéter : « le nouvel arrangement (...) n'altérerait en rien les pompes funèbres. La même munificence existerait », mais la cérémonie s'arrêterait là. « Il n'est question que de supprimer l'action de mettre en cérémonie un cadavre en terre. » Toutefois, si les réticences apparaissent discrètes dans l'enquête de 1763, il existe quelques mémoires anonymes qui contestent rudement les conceptions du Parlement, et dont le ton n'est pas toujours celui des Lumières. Ainsi le *Mémoire des curés de Paris*<sup>559</sup>.

Ceux-ci ne mâchent pas leurs mots. Ils ne sont pas du tout impressionnés par l'appareil scientifique des parlementaires, rédacteurs de l'arrêt : ce sont des balivernes ; contrairement à l'opinion commune – et il fallait alors de l'audace pour l'affirmer aussi carrément –, ils n'admettent pas que le voisinage des cimetières soit malsain. « Les curés ne dissimulent pas que dans les grandes chaleurs de l'été les fosses communes des cimetières de grandes paroisses n'exhalent quelquefois des vapeurs désagréables : mais ils osent d'abord avancer, et les *relevés de leurs registres en font foi* [ils font aussi appel à la statistique], qu'il n'y

a ny plus de malades ny plus de morts et souvent moins dans les maisons qui dominant sur les cimetières », tant « sur celui des S. Innocents que dans les autres quartiers de la ville et même qu'il y a nombre de personnes qui y vivent jusqu'à l'âge le plus avancé ». Les épidémies ne les touchent pas plus que les autres lieux : « Dans le temps de deux maladies que trop connues (*sic*) par les ravages qu'elles ont faites dans Paris, ce quartier (des Innocents) a été attrapé le dernier et si légèrement qu'on peut le regarder comme ayant été préservé. » Le voisinage n'est pas plus malsain que celui des mégisseries, amidonneries, tanneries et de « toutes manufactures qui entraînent avec elles la putréfaction » ; « les hommes y sont robustes et jamais on n'y voit de maladies épidémiques ». Les bouchers qui fréquentent les « tueries » se portent-ils mal ?

Enfin l'enterrement dans les églises, ou auprès d'elles, est très ancien. Ces curés n'ont pas un mot pour les prescriptions canoniques qui interdisaient ou limitaient les sépultures dans les églises. « Saint-Séverin, Saint-Gervais et Saint-Paul, paroisses des <sup>vi</sup><sup>e</sup>, <sup>viii</sup><sup>e</sup>, et <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècles, n'ont-elles pas toujours eu des charniers, preuve certaine de l'usage ancien d'y enterrer, usage qui semblerait devoir faire plus craindre que les cimetières [à cause du transfert], usage néanmoins qui n'a jamais eu de fâcheuses suites. Ou il faudrait dire que le mal aurait couvé pendant des siècles sans qu'on s'en soit aperçu, ou que l'ayant connu, *on aurait été plusieurs siècles sans penser à s'en plaindre et à y remédier.* » Le problème historique est ici bien posé.

D'ailleurs les curés ont toujours fait ce qu'il fallait pour éviter les inconvénients inhérents aux sépultures : ils se préoccupent aussi d'hygiène, ils enterrent au bout de 24 heures après le décès et « tout corps qui menaçait de contagion était excepté de la loi de 24 heures... Souvent même (le corps) était-il enterré en entrant à l'église avant de commencer l'office ». Ils savent bien, hélas ! que, « malgré ces précautions, la pensée d'un cadavre rend [nos églises] déjà désertes ». Les parlementaires aussi croyaient que le public était impressionné par le

spectacle de la mort, ce qui n'était pas si sûr ; le procureur général écrit au crayon dans la marge d'un mémoire qui réclame le droit pour chaque paroisse d'avoir son propre cimetière hors ville : « On a objecté qu'on ne verrait qu'enterrement à Paris. »

D'après les curés, l'obligation du dépôt va au contraire allonger les délais de sépulture et multiplier les foyers d'infection ! Alors même qu'ils ont pris la précaution d'éloigner les fosses communes, et de réserver les sépultures particulières dans les églises à des caveaux voûtés. Ces travaux « ont obéré plusieurs paroisses, et ils vont se trouver sans utilité ».

Les curés menacent d'ailleurs les administrateurs parisiens d'un mécontentement populaire. « Le nouveau règlement *révolte* le peuple. » Révolte : le mot est fort. « Quelque prudente et quelque mesurée qu'ait été la production publique de l'arrêt, elle a excité une commotion générale dans les deux ordres les plus nombreux et qui ont le plus besoin d'être ménagés, le peuple [les pauvres, les brassiers] et la bourgeoisie [les artisans, gens de métier, petits marchands, il s'agit de la petite bourgeoisie dont les morts, au XVIII<sup>e</sup> siècle, étaient souvent enterrés à l'intérieur des églises avec de courtes épitaphes]. Commotion qui allait toujours croissante, qui excitait un *déchaînement général contre la magistrature* et qui n'a commencé à se ralentir que lorsque le bruit s'est répandu que l'arrêt n'aurait pas lieu. » Pourquoi cette émotion ? « Le cri général était : le Parlement nous assimile aux huguenots, on nous envoie à la voyerie. »

Les curés ont essayé de calmer le public, de le ramener au respect de l'autorité, mais ils n'ont pas été surpris : « Tous les peuples du monde, et particulièrement les Français ont toujours respecté les restes de la mortalité de ceux qui leur étaient chers. C'est pour eux une consolation réelle, toute triste qu'elle est, de n'en être séparé qu'à *l'instant* où la tombe les dérobe à leurs yeux. » La clandestinité de l'inhumation est le principal reproche fait à l'arrêt. Celui-ci, « par la disposition des dépôts

et des cimetières généraux, dessaisit le fils des dépouilles de son père avant qu'il soit vraiment inhumé et joint à sa douleur celle de s'en voir arraché sans pouvoir lui rendre les *derniers devoirs* ».

C'est un sentiment populaire. Les curés ne sont pas aussi sûrs de l'attachement des classes plus élevées. Ils redoutent, au contraire, que les gens de qualité ne se piquent de simplicité, et nous savons qu'il y avait une tendance dans ce sens, et ne se fassent enterrer comme des pauvres. « Qu'une personne qualifiée, ce qui arrivera certainement, commence à se ranger dans la classe commune, elle donnera le ton et son exemple sera bientôt suivi », et la fabrique ne touchera plus ni les 2 000 livres ni le prix d'un service solennel.

Il ne s'agit pas seulement du mécontentement populaire, ni de mécomptes financiers. « Le nouveau règlement blesse le culte religieux des funérailles. » Le reproche le plus grave est qu'il coupe en deux la cérémonie : d'une part le service à l'église, le corps présent, qui est public, d'autre part la mise en terre, qui ne l'est plus : « Le cours des principales cérémonies sera interrompu pour n'être repris qu'à 3 heures du matin. »

Bref, ou bien le peuple se révoltera, ou bien il se résignera et oubliera ; cette dernière hypothèse était la plus vraisemblable et je soupçonne les curés d'avoir exagéré l'émotion du petit peuple. En réalité, ils redoutaient plutôt son indifférence. « Dans le dépérissement actuel de la foy et des mœurs, ce changement fera tout son effet. Dans peu, la piété pour les morts sera anéantie... » Et ici les curés mettent en cause l'action et la propagande des « philosophes », le mot y est, qui taxent de « préjugés » ou de « faiblesse » le fait de « s'intéresser aux morts ». Le mal commence par en haut, là où justement se recrutent les philosophes. « C'est malheureusement une vérité d'expérience dans certains États (...), parmi ceux qui employent encore les suffrages de l'Église, combien le font par pure décence ? Combien n'y envisagent que la politique ? » C'est pourquoi les services religieux sont délaissés. Serait-ce que vraiment on



assistait déjà moins ou plus distraitement aux funérailles et aux services ? On serait tenté de le croire et l'amertume des curés confirmerait l'hypothèse du passage d'une méditation autrefois ascétique sur le néant et la vanité à l'indifférence réelle. Les curés semblaient admettre que le peuple et la petite bourgeoisie étaient plus attachés aux usages. Mais ils craignaient les contagions de l'exemple des « premiers États ». « Or si la foy et la charité en sont réduites à ce point de dépérissement dans un ordre de citoyens dont le rang et la fortune doivent faire et font en effet sur la société une sensation si vive, que ne présagent pas les suites du nouvel arrangement ? »

En fait, les curés craignent moins le fait lui-même de la clandestinité de l'inhumation, que les conséquences de l'éloignement, non pas sur le culte du tombeau et du cimetière qu'ils ignorent, mais sur les dévotions traditionnelles pour les âmes du Purgatoire. La vue de la tombe avait aux yeux des pasteurs deux fonctions : le *Memento mori* et l'*Ora pro nobis*, l'invitation à se convertir et à prier pour les morts. Si les curés de 1763 ne font guère plus allusion au *Memento mori*, auquel pensait l'abbé Porée en 1735, en revanche l'invitation à la prière les préoccupe : « L'éloignement. en introduisant ou fomentant l'indifférence, consommera l'oubli et accoutumera infailliblement et avant peu les chrétiens à penser que les morts ne sont plus rien [*nihil*] ou qu'ils *n'ont plus besoin de rien*. » Les philosophes auront alors triomphé, avec les « nouveaux systèmes qui réduisent tout à la matière, éteignant tout culte de la religion et par suite le culte catholique de la *prière envers les morts* ».

L'originalité du *Mémoire des curés* est que ses auteurs ont lié le cimetière à « la prière envers les morts », les ont rendus solidaires et ont voulu défendre l'un pour sauver l'autre. L'argument est nouveau. Il exprime certainement une méfiance à l'égard de la philosophie des Lumières et des formes de culte qu'elle proposait. Madeleine Foisil y a vu, en outre, une réaction en faveur de l'attachement traditionnel aux

tombes familiales. Mais je pense que cet attachement est un report par l'historien dans le passé d'un sentiment qui n'existait pas encore en 1763. Les curés invoquaient contre les philosophes la répugnance populaire à être traité « à la manière des huguenots », à la clandestinité de l'inhumation plus encore qu'à son anonymat qui était encore fréquent.

Toutefois, en reconnaissant au cimetière une vocation, et en le défendant contre l'arrêt qui le dévaluait, le *Mémoire* exprimait indirectement et inconsciemment un sentiment nouveau et informulé, dont l'origine n'est pas populaire et qui se manifestera ouvertement pour la première fois, plus tard, dans un milieu laïc hostile à l'Église. C'est ce que nous verrons plus loin. En réalité les auteurs du *Mémoire* étaient favorables à un *statu quo* qui comprendrait déjà « des mesures pour éloigner les fosses communes ». Ainsi on créerait un cimetière spécial pour Saint-Eustache et l'Hotel-Dieu, ce qui décongestionnerait d'autant les Innocents, « dont on affecte tant de se plaindre ». « Ce serait l'objet des premières démarches avant de supprimer ce cimetière au total. » Dans les autres cimetières, chaque fabrique apporterait « des aménagements (...) qui, insensiblement et par degrés, conduiraient à l'exécution possible de l'arrêt ».

Un autre mémoire, qui paraît sortir du même milieu conservateur, avance d'autres arguments<sup>560</sup>. Il jette du lest, abandonne les Innocents qui ne sont pas défendables, mais demande « pourquoi supprimer les autres cimetières indistinctement ». Il y en a de très salubres et de pas du tout encombrés. Il en est de même des églises. « Les églises sont-elles infectées quand on ouvre la cave [la cave commune à toutes les sépultures] ? » Juste un mauvais moment à passer ! « Cela sent mauvais, mais c'est un quart d'heure. » Et surtout, on pourrait enterrer partout sans conséquences, si chacun avait sa fosse particulière : « Les morts [dans certaines églises] ont chacun une fosse particulière. Si l'on faisait une fosse à chaque mort, les cimetières sentiraient moins. » En effet ni

les parlementaires ni les curés ou fabriciens n'avaient osé faire le procès de la fosse commune et de l'entassement des corps.

L'idée qui apparaît ici, peut-être pour la première fois, s'imposera au début du XIX<sup>e</sup> siècle en France et dans tout l'Occident. « Que l'on fasse une fosse à chaque mort, il ne sentira presque plus rien », cet argument d'hygiène deviendra ensuite de dignité et de pitié.

## **Le déplacement des cimetières hors des villes. Quels cimetières (1765-1776) ?**

Si l'arrêt du parlement de Paris n'a pas été appliqué, la campagne pour l'éloignement des cimetières n'en a pas moins continué. Une dizaine d'années plus tard, l'archevêque et le parlement de Toulouse prendront des dispositions qui, elles, seront appliquées et qui seront étendues à tout le royaume par une déclaration du roi Louis XVI (10 mai 1776, immédiatement enregistrée le 21 mai).

Une lettre de M. Molé<sup>561</sup> sur les moyens de transférer les cimetières hors de l'enceinte des villes montre bien le glissement idéologique intervenu entre 1763 et 1776 : les raisons d'une nouvelle disposition des cimetières sont toujours les mêmes, mais la politique a changé et les buts sont différents.

Issu des milieux radicaux pénétrés de philosophie qui avaient rédigé l'arrêt de 1763, Molé répète une fois de plus l'histoire des abus superstitieux qui permirent d'enterrer dans les villes et les églises. Il montre comment les cimetières ont été indûment « soumis à une sorte de consécration (...), regardés comme des dépendances ecclésiastiques », ce qu'ils ne sont pas. Qu'on ne nous parle donc pas du cimetière comme d'un lieu sacré.

L'originalité de Molé consiste dans la contestation du caractère ecclésiastique, non plus seulement du cimetière, mais des funérailles elles-mêmes, c'est-à-dire du convoi et de l'inhumation. Il s'efforce de prouver que la présence des prêtres aux funérailles est tardive. Les juifs l'interdisaient. « Les prêtres en corps ne parurent d'abord qu'aux funérailles des personnes distinguées par des vertus chrétiennes (...). Ces convois ressemblaient plutôt à des triomphes qu'à des pompes funèbres. » Par exemple, les deux mille moines des funérailles de saint Martin. « Cette assistance, volontaire dans son principe, devint insensiblement un cérémonial d'usage, une déférence au rang, à la supériorité. » « Par la suite cet usage eut lieu pour toutes les personnes constituées en dignité (...). Peu à peu le clergé se trouva en possession d'assister aux funérailles de tous les chrétiens. » Cette annexion est due aux réguliers. « Les religieux mendiants sont les derniers qui aient assisté aux Pompes funèbres. Ils remplissaient les places qu'occupent à présent les pauvres et les enfants des Hôpitaux [toujours présents : au début du XIX<sup>e</sup> siècle, on les retrouvera dans les grandes funérailles reconstituées. Les « quatre mendiants », eux, avaient cessé leur fonction séculaire.]... Depuis la retraite des Réguliers, le Clergé des paroisses est resté en possession de figurer seul dans les Pompes funèbres, sans qu'il paraisse que *jamais cette coutume ait été commandée ni autorisée par l'Église.* »

C'est donc à la suite d'un abus que l'Église a cléricalisé les obsèques. Il faut revenir à l'état normal en laïcisant le convoi et l'inhumation. Les prêtres n'ont rien à y faire.

La laïcisation du convoi entraîne celle du cimetière lui-même. Non seulement les cimetières seront situés hors des villes, mais leurs administrations deviendront municipales. « En épargnant aux curés et aux fabriques les embarras des nouveaux cimetières et de ce qui en dépend, on faisait passer cette administration entre les mains des officiers municipaux, c'est donc rappeler les choses à leur véritable

état. » Un officier public appelé maître des Funérailles aura fonction d'officier d'état civil : celui-ci sera aussi laïcisé.

« Il n'y aura dans les cimetières ni chapelle ni autel », et le bon apôtre assure que c'est « pour ne pas distraire les fidèles de leurs églises paroissiales ».

Jusqu'à présent, Molé va plus loin que les parlementaires de 1763. Il reprend leurs dispositions concernant l'interdiction d'inhumer dans les églises, la création de cimetières généraux hors de la ville (quatre pour Paris), de dépôts d'arrondissements : trois chariots « corpifères » assureront la desserte du cimetière.

Mais ses idées sur l'architecture et la conception du cimetière ne sont plus les mêmes que celles des parlementaires de 1763. Le cimetière est plus laïque, moins ecclésiastique, toutefois la volonté de nivellement et d'anéantissement a disparu. La haute clôture du mur est doublée d'une galerie intérieure avec, aux quatre coins, quatre monuments pyramidaux appelés Repos. Comme dans le texte de 1763, le centre du cimetière est réservé aux fosses communes, mais les galeries et l'espace qui longe les murs sont destinés non seulement à des sépultures particulières, mais à des monuments individuels. On retrouvera sous ces galeries les images, les inscriptions, les architectures qui avaient envahi les églises et les cloîtres : « On prendra pour les inhumations dans les galeries ce qu'on donne à présent pour la sépulture dans les églises. » Molé propose ce qu'une rédaction provisoire de l'arrêt de 1763 avait retenu et que la rédaction définitive avait repoussé : « Le terrain de la galerie du Midi sera concédé aux familles qui ont actuellement des caveaux dans les églises séculières et régulières de l'arrondissement (...). Chaque famille pourra désigner le terrain cédé par des inscriptions, épitaphes et autres monuments. Les quatre repos seront consacrés à la haute noblesse et en général à tous les morts célèbres (...) que le gouvernement voudra honorer de cette distinction. » Il y aura une place pour les non-catholiques « derrière la galerie opposée à celle d'entrée [donc bien

séparée]. Il sera pratiqué un second lieu funéraire pour les étrangers et autres qui ne suivent pas le rite romain ».

Ce cimetière sera donc une galerie des grands hommes. « Les rangs, les distinctions seront conservés, l'espoir d'être mis au nombre des hommes illustres et utiles exaltera le génie, soutiendra le patriotisme, manifestera les vertus. »

Les recommandations de Molé correspondent bien à l'opinion courante que nous retrouvons dans les grands textes de Toulouse et dans la Déclaration royale.

L'arrêt du parlement de Toulouse est intéressant (3 septembre 1774), surtout son préambule. Celui-ci reprend les arguments désormais classiques des médecins : « Les médecins nous assurent que les vapeurs putrides qui s'exhalent des cadavres chargent l'air de sels et corpuscules [la rédaction est précise, scientifique] capables d'altérer la santé et de causer des maladies mortelles. » Mais nous, hommes éclairés, dévoués à l'intérêt public, nous avons des adversaires : « Nous savons que nous avons à combattre un certain nombre de personnes dont les unes se fondant sur une possession abusive, celles-là sur des titres extorqués de la complaisance, et d'autres enfin sur un droit acquis au moyen de la somme la plus modique s'imaginent que le droit de sépulture dans les églises leur a été transmis. » Ainsi il apparaît bien que l'opposition à l'arrêt de Paris de 1763 venait des familles qui avaient acquis ou souhaité acquérir droit de sépulture dans les églises plutôt que d'une opposition populaire. L'archevêque de Toulouse, M<sup>gr</sup> Loménie de Brienne, désigne les mêmes catégories sociales dans son ordonnance du 23 mars 1775<sup>562</sup> : « Rien ne peut arrêter la vanité des grands qui veulent toujours être distingués, et celles des petits qui ne cessent de vouloir s'égaliser aux grands » (la petite bourgeoisie).

L'archevêque interdit absolument d'enterrer dans les églises « toute personne ecclésiastique ou laïque (...), même dans les chapelles publiques ou particulières, oratoires et généralement dans tous les lieux

clos et fermés où les fidèles se réunissent ». Ceux qui ont actuellement le droit d'être enterrés dans les églises seront enterrés dans les cloîtres à condition qu'ils fassent « construire des caveaux, lesquels seront voûtés et pavés de grandes pierres tant au fond que dessus ». L'archevêque refuse ce que le parlement de Toulouse tolérait encore l'année précédente.

Même ce droit d'être enterré dans le cloître ne sera plus concédé dans l'avenir à personne, sauf aux titulaires de quelques fonctions ou prébendes ecclésiastiques. « Tous les fidèles sans exception seront enterrés dans le cimetière de leur paroisse. » On profitera de l'occasion pour refaire le sol des églises (on ne lit pas ce texte sans frémir : que de dalles, d'épithèques ont dû disparaître au cours de ces restaurations !).

Les nouveaux cimetières sont prévus selon les normes désormais banales.

La Déclaration royale reprend les idées et parfois jusqu'aux mots de l'ordonnance de Toulouse. On y retrouve le même transfert vers le cloître des sépultures jusqu'alors faites dans les églises. Mais beaucoup d'églises n'ayant pas de cloître, ceux qui avaient le droit d'y être enterrés « pourront choisir dans les cimetières desd. paroisses un lieu séparé pour leur sépulture, même faire couvrir led. terrain, y construire un caveau ou monument, pourvu néanmoins que led. terrain ne soit pas clos et fermé, et ne pourra lad. permission être donnée par la suite qu'à ceux qui ont droit par titre légitime et non autrement d'être enterrés dans lesd. églises et de manière qu'il reste toujours dans lesd. cimetières le terrain nécessaire pour la sépulture des fidèles ».

Le cimetière prévu est donc composé de deux espaces. Un espace pour les fosses communes ou les fosses non couvertes par un monument, et un espace pour les fosses couvertes par un monument et destinées aux héritiers des droits de sépulture dans les églises, sans que cette population puisse s'étendre. Il est certain qu'à l'usage cette restriction aurait disparu. On arrive alors à un modèle très proche du cimetière du

xix<sup>e</sup> siècle, avec cette différence que l'espace le plus étendu, et par conséquent le plus visible, est celui des fosses communes, celui des pauvres.

Entre 1763 et 1776, il y a donc un changement de modèle. Le cimetière de 1776 n'est plus seulement un lieu salubre, un dépôt de corps. Il répond aux sollicitations qui, du Moyen Age au xviii<sup>e</sup> siècle, ont poussé les familles à remplir les églises de monuments funéraires. Il a hérité du mobilier funéraire des églises, comme si celui-ci y avait été transporté. Il est devenu un lieu de commémoration qui peut être aussi de piété et de recueillement. Le radicalisme français des années 1760 a cédé la place à un sentiment qui, pour être opposé à une tradition cléricale, pourrait bien être aussi de nature religieuse.

## **La fermeture des Innocents**

Sur ces entrefaites, à la fin de 1779, des infiltrations d'air venant d'une grande fosse commune des Innocents envahirent les caves de trois maisons voisines de la rue de la Lingerie. Ces maisons avaient deux étages de cave. « Le méphitisme ne régnait encore que dans les secondes, lesquelles se prolongent au-dessous du charnier. » On condamne la porte de la cave la plus proche du cimetière. Le chapitre de Notre-Dame fait construire un contre-mur, « opération de laquelle il n'est résulté que d'avoir exposé les ouvriers à des accidents plus ou moins graves » (troubles du système nerveux). Le « méphitisme » s'infiltré à travers les pierres. Rien n'y fait. On ne peut garder les lumières allumées. Le méphitisme gagne les premières caves, puis le rez-de-chaussée, « ce dont on s'aperçut surtout les fêtes et dimanches, jours où les boutiques étaient fermées, la communication de l'air extérieur se trouvait moins libre (...). Il en était de même au moment de l'ouverture des portes. Maintes fois la



femme du limonadier s'est trouvée mal le matin en descendant à son comptoir. »

Malgré la fermeture des caves, avec les chaleurs de juin 1780, la peste s'étend aux maisons voisines : c'est comme un mal contagieux qui ressemble à une épidémie. On s'émeut et le chapitre décide de s'attaquer à la cause même du « méphitisme » : la fosse de cinquante pieds de profondeur. On l'ouvre et on tente de la désinfecter, en creusant des tranchées profondes tout autour de la fosse que l'on comble de chaux vive. On recouvre la fosse d'un lit de chaux. Peine perdue : le méphitisme passe par-dessous !

Mais l'opération s'est accompagnée de précautions d'hygiène et d'une mise en scène qui ont frappé l'observateur. C'est comme la répétition en petit du grand spectacle romantique qui sera joué, quelques années plus tard, sur toute l'étendue du cimetière : « Des feux clairs allumés à distance à l'intérieur de cette enceinte y établissaient des courants d'air et contribuaient à purifier l'atmosphère. » « Le silence de la nuit, troublé pour la première fois depuis des siècles dans ce triste asile, un terrain exhaussé de plusieurs pieds des débris de l'espèce humaine ; des lambris d'ossements encombrés ; des flambeaux allumés ; des feux dispersés et alimentés du reste des cercueils ; leur clarté prolongeant les ombres de ces tombes, de ces croix funéraires, çà et là dispersées ; ces épitaphes, ces monuments que détient le temps qui trompe la piété filiale et le plus souvent l'orgueil qui les élèvent, ici une habitation pour quelques vivants, au milieu de plusieurs milliers de morts ; plus loin dans un coin de cette lugubre enceinte un jardin peigné, un berceau où croît la rose là où aurait dû ne croître que le cyprès. » Mais la vie continue, la vie d'autrefois, qui mêlait sans inquiétude ni répugnance les vivants et les morts, à la surprise, maintenant, du spectateur éclairé et, tout de même, ému : « Bientôt éveillé, le voisinage accourt ; ce n'est plus le rendez-vous de la mort, mais celui des jeune filles<sup>563</sup>. »

Les autorités de police profitèrent de ces circonstances et de l'émotion qu'elles provoquèrent pour fermer décidément les cimetières de Paris, en commençant par les Innocents en 1780, puis le cimetière de la Chaussée d'Antin (Saint-Roch) et de la rue Saint-Joseph (Saint-Eustache), de Saint-Sulpice en 1781, de l'île Saint-Louis en 1782.

Il faut les remplacer par d'autres cimetières, situés aux barrières de Paris, soit d'anciens cimetières agrandis, soit des nouveaux : à partir de 1783 les convois autrefois destinés aux Innocents vont au cimetière de Clamart, principalement les inhumations de l'Hôtel-Dieu et de l'hospice de la Trinité. En 1784, Saint-Sulpice transfère ses deux cimetières urbains au nouveau cimetière de Vaugirard, entre les barrières de Vaugirard et de Sèvres. En 1787, Saint-Roch déplace son cimetière de la Chaussée d'Antin au pied de la butte Montmartre (Sainte-Marguerite). Saint-Eustache agrandit son cimetière du faubourg Montmartre. Ainsi après de longues tergiversations, une nouvelle topographie des cimetières parisiens est rapidement mise en place, une topographie du XIX<sup>e</sup> siècle : Clamart et Vaugirard pour la rive gauche, et pour la rive droite, Montmartre et Sainte-Marguerite qui sera remplacé en 1804 par le Père-Lachaise. D'une manière expéditive, on est passé d'une géographie cémétériale médiévale, retouchée silencieusement aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles par quelques glissements loin des églises vers la périphérie, à la géographie extra-urbaine concentrée, prévue par les médecins et les parlementaires dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle : les grands cimetières généraux.

## **Un nouveau style de funérailles**

Il s'ensuit qu'après la fermeture des anciens cimetières, les paroisses se sont trouvées dans la situation prévue par l'arrêt du Parlement de

1763 : l'éloignement des nouveaux cimetières ne permettait plus au convoi de faire d'une seule traite la levée du corps à la maison, le service à l'église et l'inhumation au cimetière. Il fallait couper la cérémonie en deux : d'abord de la maison à l'église, et ensuite de l'église au cimetière. C'est pourquoi des dépôts avaient été prévus, ceux-ci durent être organisés, sous l'empire de la nécessité, par les paroisses elles-mêmes.

La première partie de la cérémonie est restée publique et conforme à l'ancien usage ; la deuxième partie, du dépôt de l'église au cimetière, est solitaire et expédiée sans beaucoup d'honneur. Sébastien Mercier la décrit ainsi : « Les billets pour le convoi portent que le mort sera inhumé dans l'église, mais on ne fait plus que l'y déposer : tous les corps sont transportés la nuit dans des cimetières. On n'accompagne le corps que jusqu'à l'église et les parents et amis sont dispensés aujourd'hui de mettre le pied sur le bord de la fosse humide ; un petit couloir banal les reçoit indistinctement et puis ces corps vont trouver le grand air des campagnes. » C'est la procédure souhaitée par les parlementaires parisiens de 1763, par Molé en 1776. L'auteur du *Tableau de Paris* l'approuve aussi avec une satisfaction quelque peu sardonique : « Cette sage et nouvelle disposition a concilié le respect qu'on doit aux morts avec la salubrité publique. Les apparences sont sauvées ; on a l'air d'être enterré dans l'église, dans sa paroisse enfin, et l'on repose en pleine campagne<sup>564</sup>. »

« Cette sage et nouvelle disposition » transforme profondément les usages, et elle a pour conséquence inattendue d'accentuer le caractère ecclésiastique de la cérémonie, dans le sens d'une évolution déjà ancienne. En effet, c'est seulement au milieu du Moyen Age que le convoi est devenu une procession religieuse. Il a fallu beaucoup de temps pour que l'itinéraire du corps entre la maison et la tombe soit dévié par l'église ou plutôt par le service célébré à l'autel en présence du corps, et c'est même seulement dans les années 1760 qu'à Paris cet usage a été étendu aux enterrements de charité ! L'essentiel avait longtemps

été la mise en terre, alors qu'à l'époque dont nous parlons il est, au contraire, concentré à l'église. Après le service, à la grâce de Dieu et à la bonne volonté des hommes ! Mais de quels hommes ? Le transport des corps était autrefois assuré à Paris par une corporation, celle des jurés-crieurs de corps et de vin, appelés aussi « clocheteurs » ou « semoneurs », et ailleurs par des confréries. Mais ces communautés n'étaient pas préparées ni toujours aptes aux tâches que leur imposait « la nouvelle disposition », d'où une improvisation qui a duré jusqu'à l'organisation des services funèbres par le décret du 10 août 1811<sup>565</sup>. Ce fait est déjà dénoncé par un mémoire conservé dans les papiers Joly de Fleury, antérieur à la Révolution : « C'est à l'époque de la suppression du cimetière des Innocents et de tous les cimetières de l'intérieur de la ville que, forcés de faire porter les corps à une grande distance de leur paroisse, ils [les curés] ont été dans le cas de mettre moins de pompe à cette cérémonie religieuse. Il n'a plus été possible de faire accompagner le corps par le clergé des paroisses. Il a été indispensable de réduire à 1 ou 2 prêtres [et peut-être bientôt à aucun] le nombre de ceux qui conduisent au lieu de la sépulture. L'éloignement du transport l'a rendu impraticable aux bedeaux et autres gens destinés au service des églises et *il a fallu les remplacer par des portefaix pris au hasard au coin des rues, ce qui journellement substitue de l'indécence à la religion.* »

Cette situation a été certainement aggravée par la Révolution dans la mesure où la politique religieuse et les troubles ont réduit, et même supprimé, le service à l'église qui avait accaparé tout le cérémonial public des funérailles.

Il faut bien comprendre qu'il a existé *pendant une trentaine d'années* un type d'inhumation très différent de celui qui l'avait précédé et de celui qui le suivra, inspiré par le modèle des parlementaires éclairés et radicaux des années 1760, et qui laissait l'inhumation proprement dite sans surveillance, à la discrétion de portefaix.

## Le détachement des Parisiens à l'égard de leurs morts

Que cette situation ait été possible en dit beaucoup sur l'état de la sensibilité collective au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, sur son indifférence à l'égard des morts et de leur sépulture, du moins à Paris. La destruction en 1785 du cimetière des Innocents et sa transformation en apportent la preuve, après quelques années pendant lesquelles le cimetière désaffecté formait une zone de silence et de vide au cœur de Paris, près de ses grands marchés.

Dès l'enquête de 1763, on avait émis l'idée de transformer les cimetières en marchés – ce qu'ils étaient déjà plus ou moins – et en places. Ainsi, les Innocents furent occupés par une place. Quel progrès que ce changement ! Le médecin Thouret s'en félicite dans le rapport sur les exhumations du cimetière et de l'église des Saints-Innocents lu à la séance du 3 mars 1789 de la Société royale de médecine. Quel lieu affreux que le vieux cimetière : « Son site lugubre, son enceinte silencieuse et triste, ses portiques surbaissés et sombres, ses voûtes antiques, et, au milieu de sa pompe et de ses monuments funèbres, les foyers nombreux d'infection qu'il recèle dans son sein. [A tout cela] on comparera l'état actuel du local [la nouvelle place], ouvert de toutes parts au libre accès des vents [plus de place close, comme dans l'urbanisme du XVII<sup>e</sup> siècle], raffermi sur ses fondements, purifié dans toute son étendue, aplani dans toute sa surface, embelli par les monuments voisins, décoré d'une fontaine jaillissante, la première que la capitale aura vue couler dans ses murs [Paris était une ville sans fontaines] et réunissant toutes les sources de la vie où naguère encore étaient ouverts tous les gouffres de la mort. » Mais pour en arriver là il fallut procéder à une formidable entreprise d'exhumation, comme on n'en avait encore jamais imaginée. Il ne suffisait pas de niveler le cimetière, il fallait le désinfecter, c'est-à-dire retirer un énorme volume

de cadavres, de terre et d'os. Les exhumations ont duré deux hivers et un automne (décembre 1785 à mai 1786, décembre 1786 à juin 1787, août à octobre 1787). On retira plus de 10 pieds d'épaisseur de terre « infectée de débris de cadavres », on ouvrit 80 caveaux (c'est peu pour un si grand cimetière), une cinquantaine de grandes fosses communes « desquelles on avait exhumé plus de 20 000 cadavres, avec les bières ». Des médecins, parmi lesquels le rapporteur, avaient suivi les opérations qui leur fournissaient l'occasion d'une expérience exceptionnelle. Ils en profitèrent pour « ajouter une nouvelle branche à l'histoire de la décomposition des corps dans le sein de la terre », une science fascinante depuis le *De miraculis mortuorum*, améliorée par les progrès de la chimie. Dans ce laboratoire gigantesque, ils découvrirent une forme nouvelle de momification, distincte de la décomposition totale et de la dessiccation, la momification *en gras*.

Les médecins et les quelques prêtres qui assistaient les fossoyeurs assurèrent qu'un minimum de décence fut respectée, il n'empêche que le cimetière de nos pères, comme disaient deux siècles auparavant les protestants dérisoires d'H. de Sponde, fut défoncé, labouré, hersé, la nuit à la lumière des torches et des brasiers entretenus pour faire circuler l'air.

Il fallut plus de 1 000 carrioles pour transporter les os dans les carrières de Paris.

Certes, ces carrières ont été aménagées avec soin et art ; on les baptisa catacombes, par assimilation avec les catacombes de la Rome antique ; dès lors, le mot fut employé dans le sens de cimetière : « Nouvel ordre des choses qui fera cesser l'usage si peu tolérable des charniers des diverses paroisses » (Thouret). Les os n'y furent pas déposés dans le désordre des charniers médiévaux, mais avec le goût baroque des cimetières de momies de Rome et de Palerme. On peut toujours les voir et ils attirent aujourd'hui de plus en plus de visiteurs.

Il n'empêche que si le cimetière souterrain a été aménagé avec respect et noblesse, le cimetière de surface a été anéanti avec brutalité, du moins selon notre sentiment d'aujourd'hui.

Or, Thouret reconnaît dans son rapport qu'on avait des raisons de craindre le mécontentement du peuple, ce mécontentement que les curés de Paris en 1763 brandissaient comme une menace, si on touchait à ses cimetières. Le passage est significatif : « Le cimetière avait été longtemps pour le peuple un objet de culte public. Ce respect ne s'était point entièrement éteint et, quoique soustraite à ses regards depuis plusieurs années [depuis 1780], l'enceinte qui le fermait était encore pour lui un objet de vénération [on ne pouvait pas démolir ce cimetière en cachette]. La plus légère imprudence pouvait indisposer les esprits. »

Or, il ne s'est rien passé ; la population parisienne a accepté avec la plus parfaite indifférence la destruction du cimetière de ses pères, et ne s'est guère intéressée aux catacombes. Les catacombes n'ont jamais été un lieu populaire de Paris. Plus d'un demi-millénaire de morts parisiens, une terre vénérée au point que parfois, comme la terre de Palestine, on l'ajoutait à sa tombe faute de pouvoir y être inhumé, ont disparu, ont été dispersés sans pitié et sans honneur.

Si je rapproche l'insouciance des Parisiens dans cette circonstance de la désinvolture avec laquelle ils se déchargèrent sur n'importe qui du soin de mettre leurs morts en terre, je peux conclure à une absence de piété à l'égard, sinon des défunts, du moins de leur corps. Il s'agit là d'une attitude populaire. L'arrêt du parlement de 1763, les réflexions de Molé en 1776 révélaient un détachement semblable mais dans un autre milieu. Dans le cas des parlementaires on reconnaîtra l'aboutissement d'un courant de sensibilité tantôt spiritualiste et religieux, tantôt matérialiste et libertin, que nous avons constaté dès le <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle : la philosophie des Lumières l'a sans doute favorisé, mais son rôle a été ambigu, puisqu'elle a aussi bien préparé le contraire, c'est-à-dire un culte des cimetières et des tombeaux, comme nous allons voir. Comment

expliquer l'insouciance populaire ? Imitation rapide du modèle des élites laïques et ecclésiastiques, qui affectaient de tenir le corps pour rien ? Réponse à une cléricisation des funérailles qui avait jadis réduit la place de la sépulture dans la sensibilité religieuse au profit de l'âme et des prières pour l'âme, qui avait concentré à l'église toute la cérémonie publique, et qui désormais devenait suspecte ?

## **Les modèles des futurs cimetières**

Les arrêts de 1763, 1774, la Déclaration de 1775, les décisions de fermeture de cimetières anciens par le lieutenant-général de police à partir de 1780 prévoyaient la création de nouveaux cimetières très différents des anciens qui étaient des cours d'église et y ressemblaient toujours même quand ils s'éloignaient des églises. Comment seraient ces nouveaux cimetières ? Qui les construirait ? Qui les entretiendrait ? Il y avait là matière à spéculation pour des artistes et des financiers. Aussi le bureau du procureur général de Paris reçut-il dans les années 70 et 80 plusieurs mémoires contenant des projets et offres de services pour les « catacombes », nom souvent donné aux nouveaux cimetières. Ils montrent quelle était alors l'image idéale du cimetière. Nous en avons choisi trois.

Le premier est un projet de catacombe circulaire, qui garde quelque chose de la hardiesse des grands architectes visionnaires de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il est composé d'un obélisque central et de cinq galeries concentriques, qui répartissent l'espace en six zones, chacune étant affectée à une certaine catégorie de sépultures : le soubassement de l'obélisque contient huit caveaux réservés aux « personnes de distinction » ; un autre compartiment est destiné aux ecclésiastiques ; le compartiment central est réservé aux fosses communes ; les deux dernières galeries périphériques « seront ouvertes sans frais pour ceux



qui auront acquitté à leurs paroisses les mêmes droits qu'ils y payent aujourd'hui pour être enterrés séparément et dans l'église (art. 5 de la Déclaration du 5 mars 1776) ». Elles sont donc comme la continuation du mobilier funéraire des églises ; la dernière galerie périphérique sera « une espèce de colonnade adossée intérieurement au mur de clôture, laquelle servira de sépulture à ceux dont on voudra éterniser la mémoire par des épitaphes ou autres monuments remarquables<sup>566</sup> ».

L'auteur ajoute que le Bureau des cimetières servira aussi de Bureau d'état civil ; il prévoit, en effet, une organisation centralisée générale des cimetières et de l'état civil pour tout le royaume, avec une annexe pour les colonies, l'Inde, les troupes, pour « ceux qui périssent à bord des vaisseaux » et pour « tous les Français qui meurent en pays étrangers ».

Le second mémoire, dû à Renou, met plus vigoureusement encore l'accent sur la fonction civique du cimetière. Le but des « catacombes » est de rendre les honneurs aux morts, comme on le faisait dans l'Antiquité. Le cimetière est constitué de deux galeries, une galerie circulaire et une galerie carrée, le cercle étant inscrit dans le carré. Au centre, une chapelle (à la place de l'obélisque de tout à l'heure qui contenait aussi une chapelle). Entre la galerie circulaire et la chapelle, la sépulture des ecclésiastiques. La galerie circulaire, un portique à mausolées, est réservée à la noblesse et aux classes supérieures. La galerie carrée (contre le mur d'enceinte) est destinée aux classes moyennes, « citoyens d'ordre inférieur », qui ont aussi, comme les nobles de la galerie circulaire, des sépultures particulières, mais dont les monuments sont plus modestes<sup>1</sup>.

Entre les galeries carrées et la galerie circulaire, s'étend un grand espace fleuri et boisé : là sont les fosses communes, pudiquement appelées sépultures pour les pauvres. En dehors de l'enceinte, deux charniers en forme de petits cloîtres recevront les os des fosses communes.

Les espaces entre les galeries sont aussi plantés d'arbres, d'arbustes et de fleurs. L'harmonie du cimetière est assurée par la beauté des monuments funéraires et des jardins. Les galeries recouvriront des « mausolées et autres monuments d'autant plus durables qu'ils seront à l'abri des injures du temps. On ose même avancer que les arts de cette espèce, appelés par la vanité humaine [mais cette vanité n'est plus critiquable, elle rejoint le sentiment ancien de la gloire et de la renommée] pour élever de superbes mausolées, auront des occasions fréquentes de s'exercer et par conséquent de fleurir plus que jamais en France. Par la suite, ces catacombes deviendront l'objet de la curiosité de tous les étrangers et *seront visitées par eux* comme la pépinière et la réunion des chefs-d'œuvre dans lesquels chaque artiste aura voulu se distinguer à l'envi ». Voici naître l'idée de la visite au cimetière. Celui-ci n'est plus un dépôt de police, mais un but de visite. On ne le visite pas encore pour entretenir le souvenir des morts, mais comme un musée, un musée des beaux-arts et une galerie des Illustres.

Les pauvres ne seront plus à plaindre, car leurs fosses communes disposeront d'« espaces considérables » qui seront plantés et boisés. « Un grand nombre de plantations d'arbres analogues au caractère du lieu [sur le plan : peupliers d'Italie, sycomores, platanes, ifs, lauriers, *etc.* Et le saule ?] serviront à mettre de l'ensemble dans l'ordonnance du tout, en même temps qu'elles rendront l'air plus salubre. » Une vingtaine d'années plus tôt, les arbres empêchaient l'air de circuler et on les interdisait dans les nouveaux cimetières de police. Maintenant, ils contribuent à la salubrité de l'air. Progrès pendant l'intervalle de la croyance dans la bonté de la nature ?

En somme, ce cimetière se présente au regard comme des galeries pleines de monuments dans un grand jardin.

Le troisième projet, prévu dans la plaine d'Aubervilliers, a le même but. Il est aussi composé d'enceintes socialement spécialisées dans un grand jardin. Il a d'abord l'originalité d'y transporter la famille royale.

Celle-ci occupe un vaste temple central, qui remplacerait l'abbatiale de Saint-Denis. Autour d'elle, les grands par la naissance, les nobles, puis, dans une troisième enceinte, les grands par l'illustration : « Les grands Hommes de la Nation qui auraient mérité cette glorieuse distinction, ainsi que cela se pratique en Angleterre dans l'église Westminster. Des statues orneront leur tombeau. » La quatrième enceinte comprend « deux petites églises » pour des « funéraires particuliers, six pyramides et environ 2 000 petites chapelles destinées pour des sépultures particulières, pour toutes les Maisons ou Familles qui voudraient en acquérir à *perpétuité* ». C'est l'idée et le mot de la concession perpétuelle. La cinquième enceinte est celle des « fosses publiques ». Il y en a treize.

C'est la sixième enceinte qui est très nouvelle et révèle une autre conception de la tombe : la tombe isolée dans la nature. En effet, ce n'est pas une enceinte, c'est un parc, « un terrain intermédiaire d'une vaste étendue, et si l'on voulait, en forme de Champs-Élysées, où tous ceux qui auraient la fantaisie de faire construire un tombeau pittoresque le pourraient, en achetant, pour une somme à tant la toise, le terrain nécessaire ».

« Cette vaste enceinte serait entourée de peupliers, de cyprès, d'arbres verts de toute espèce de manière à dérober la vue du monument, ce qui formerait un des plus singuliers tableaux que l'imagination puisse créer ; tableau d'autant plus riche que *tous les tombeaux* jusqu'ici connus peuvent y être rassemblés [un musée des tombeaux. Ainsi transportera-t-on au Père-Lachaise les tombeaux d'Abélard et d'Héloïse, de Molière...]. Il présenterait à la fois la réunion des Grands Hommes et les chefs-d'œuvre des artistes célèbres qui ont existé : monuments qui, maintenant épars en divers endroits et connus de peu de monde par la difficulté de les voir, le deviendront de tout l'univers. »

L'analyse de ces trois projets nous permet de dessiner l'image du cimetière en France dans les années 1770-1780, juste avant la

Révolution.

D'abord le cimetière reproduit dans sa topographie la société globale, comme une carte reproduit un relief ou un paysage. Tous sont réunis dans la même enceinte, mais chacun à sa place, la famille royale, les ecclésiastiques, puis deux ou trois catégories de distinctions selon la naissance, l'illustration, et pratiquement la richesse, puisque les places sont à vendre, et enfin les pauvres. Le premier but du cimetière est de représenter une réduction symbolique de la société. Ensuite, le cimetière est une galerie des illustres, où la nation entretient la mémoire des grands hommes, comme Westminster en Angleterre, nommément citée dans l'un des projets, ou plus tard le Panthéon en France.

Enfin le cimetière est un musée des beaux-arts. Les beaux-arts ne sont plus réservés à la contemplation d'amateurs isolés, ils ont un rôle social ; ils doivent être goûtés par tous et ensemble. Il n'y a pas de société sans beaux-arts et la place des beaux-arts est à l'intérieur de la société.

Mais ni la société ni l'art ne doivent être séparés de la nature et de sa beauté immortelle. Aussi le cimetière est-il un parc, un jardin anglais, planté d'arbres. En revanche, la piété familiale, les relations entre le défunt et sa famille ou ses amis sont négligées : le cimetière est seulement l'image de la société publique.

Nous sommes bien loin, n'est-il pas vrai, du premier projet des parlementaires parisiens des années 1760 ! De 1760 à 1780, on est passé d'une mission de police, de salubrité et d'hygiène publiques à une vocation civique : la cité des morts, signe permanent de la société des vivants. Il faut bien noter que cette évolution quasi religieuse s'est faite en dehors de l'Église. Certes, les prêtres ne sont pas absents : ils ont une place d'honneur dans la hiérarchie des enceintes de sépulture, ils sont également actifs dans le service du cimetière comme ministres du culte, mais leur rôle est ici très discret, assimilable à celui d'un officier public, et surtout la conception idéologique est étrangère à la métaphysique du

christianisme théologique traditionnel, et à celle de toute religion du salut.

## **La sordide réalité des cimetières : les morts à la voirie**

Bien entendu la tempête révolutionnaire emporta tous ces beaux projets. Cependant, après Thermidor, les choses revinrent en place et les assemblées nationales ou départementales, de la Convention, du Directoire ou du Consulat, ne cessèrent de se préoccuper de l'état des sépultures.

On prenait en effet conscience de leur indécence, et on affirmait qu'elle n'était plus tolérable. Car dans les cimetières généraux créés depuis la fermeture des Innocents et des vieux charniers, on n'avait rien organisé pour les sépultures particulières et tous ceux qui mouraient à Paris étaient enfouis dans une fosse commune qui n'avait rien à envier à celles des Innocents.

« Chargé par vous de visiter les cimetières de Paris, écrit en 1799 le citoyen Cambry, administrateur du département de la Seine, d'en constater l'état, je les ai tous examinés. J'épargne à votre sensibilité le tableau que je pourrais tracer. Aucun peuple, aucune époque ne montre l'homme après sa mort dans un si cruel abandon. (...) Quoi ! cet être sacré, la mère de nos enfants, la douce compagne de ma vie (...) me sera demain enlevée pour être déposée dans un cloaque impur, à côté, sur le sein du plus lâche, du plus exécrationnel scélérat<sup>567</sup>. »

Un auteur de 1801 fait dialoguer quelques personnages sur le sujet. La conversation se passe sous deux cyprès qui marquent la tombe du frère du propriétaire : nous sommes à la campagne, dans une vallée loin de Paris, où une telle sépulture a été possible. Euphrasine n'a pas eu

cette chance : « Heureux qui peut venir pleurer sur le tombeau de l'être qu'il aima [c'est le thème nouveau de la visite au cimetière, encore inconnu des textes de 1760-80] ! Hélas ! pour moi je suis privée de ce douloureux plaisir. Mon époux a été déposé dans le lieu de la sépulture commune. On l'arracha de mes bras. On m'empêcha de suivre son corps [il n'y avait plus de cérémonie à l'église, et aucun accompagnement au cimetière lointain n'était prévu...]. Quelques jours après je voulus visiter le lieu où il avait été enseveli (...). On me montre une fosse énorme, des cadavres amoncelés (...). J'en frémis encore. Il me fallut renoncer à découvrir où reposait sa cendre<sup>568</sup>. »

Il faut voir aussi comment s'exécutait le transport au cimetière. Le même auteur le décrit : « Je vous annonce un spectacle qui vous inspirera une juste horreur. Ces hommes qui portent au cimetière commun les morts de la ville s'enivrent souvent sur la route, se disputent ou, ce qui révolte encore plus, chantent gaiement sans que l'officier public qui les accompagne [successeur du prêtre et qui ne devait pas être beaucoup plus efficace] puisse leur imposer silence. »

Deux ans auparavant, Cambry décrivait un convoi dans son rapport de l'an VII, comme une chose vue : « Quand on transportait un mort au lieu de sa sépulture, j'ai vu nos porteurs pénétrer dans un cabaret et, après avoir jeté devant la porte les douloureux restes qui leur étaient confiés, s'humecter le gosier par de copieuses libations d'eau-de-vie », forcer « les parents désolés du défunt » quand ils étaient là, ce qui n'arrivait pas toujours, à boire avec eux et « à payer le prix de cette boisson sacrilège ». En fait, l'anecdote appartenait au folklore de l'époque. On racontait que l'acteur Brunet du Palais-Royal s'écria à la vue d'un convoi : « Oh mon Dieu ! pour être enterré comme ça, j'aimerais autant ne pas mourir<sup>569</sup>. »

Le mal venait principalement de ce que les employés du convoi étaient laissés à eux-mêmes, sans contrôle. Aussi, quand on voulait s'assurer de quelque décence, il fallait mobiliser une assistance

susceptible d'en imposer aux portefaix. Mais ceux-ci ne se laissaient guère impressionner. Ainsi, le 7 fructidor de l'an VII, le citoyen Cartier, député au Conseil des anciens, mourut. « La députation de son département, lit-on dans le *Messenger*, et plusieurs représentants du peuple ont assisté à son enterrement qui s'est fait dans le cimetière des carrières Montmartre avec l'indécence qu'on apporte aujourd'hui dans les funérailles. Cette irrévérence pour la cendre des morts est un oubli de morale et de religion dont l'histoire d'aucun peuple n'offre le sacrilège exemple. » L'année précédente (1798), l'Institut avait décidé, malgré la répugnance de quelques confrères, d'accompagner ses membres défunts jusqu'au cimetière<sup>570</sup>.

Dès le temps de la Convention thermidorienne, on pensa remédier à la licence des convois en les faisant accompagner par un personnage important, par un magistrat comme le suggère le citoyen Avril dans un rapport, par un des commissaires civils de section : « On ne confierait *une fonction aussi honorable et aussi importante* qu'à un citoyen qui aurait fait preuve des plus grandes vertus<sup>571</sup>. »

On rendait en général la Révolution – la Terreur – responsable de cette dégradation : « Dès lors fut détruit ce respect dû aux morts (...). Dès lors la pratique des funérailles fut avilie et leurs usages furent dégradés avec une impudeur qui réveille même les plus brutes » (rapport fait au Conseil général le 15 thermidor an VIII, 3 août 1800). « Plusieurs de ces usages subsistent encore. On vous a dénoncé l'indécence de ces cimetières, ou pour mieux dire, de ces enclos de morts, à peine entourés de misérables planches et abandonnés à toutes les violations du hasard et des éléments<sup>572</sup>. » On mettait en cause le nivellement révolutionnaire, la poursuite de l'égalité : « Cette fâcheuse égalité (...) avait étendu son influence jusque dans l'empire de la mort. Elle avait défendu à la piété filiale, à la tendresse conjugale toute cette pompe innocente par laquelle ceux qui survivent cherchent à tromper leur douleur. » On remarquera combien ces textes mettent l'accent à la fois sur le déchirement provoqué

par la mort, et sur le rôle du deuil et de la visite au cimetière dans la consolation.

Mais c'est sans doute Chateaubriand le plus perspicace, quand il dit : « A l'époque révolutionnaire, on sait comment les enterrements s'exécutaient et comment, pour quelques deniers, on faisait jeter un père, une mère ou une épouse à la voirie. » Mais il donne sa raison : « Il ne faut rapporter ces choses qu'à un conseil de Dieu : c'était une suite de la première violation sous la monarchie. » En fait la Révolution n'avait fait qu'aggraver une situation vieille d'au moins vingt ans. Seulement, et c'est là le phénomène important, celle-ci n'était plus tolérée. Elle choquait une sensibilité qui avait changé.

## **Le concours de l'Institut de 1801**

Quelques mesures furent prises à la suite du rapport Cambry : on décida, à Paris, de supprimer les dépôts, les corps devant être désormais enlevés à domicile, et on tenta une nouvelle réorganisation des cimetières. En vain.

En 1801, le ministre de l'Intérieur, Lucien Bonaparte, invita l'Institut de France à mettre au concours le sujet suivant : « Quelles sont les cérémonies à faire pour les funérailles et le règlement à adopter pour le lieu des sépultures. » Dans ces cérémonies, « il ne doit être introduit aucune forme qui appartienne à un culte quelconque », on cherche donc à susciter un modèle laïc.

L'Institut reçut quarante mémoires et le prix fut décerné à Amaury Duval et à l'abbé Mulot, ancien député de la Législative. Leurs mémoires permettent de mesurer le chemin parcouru depuis 1763.

Le principe de la sépulture hors des villes pour des raisons d'hygiène est désormais acquis, on ne revient pas là-dessus, si ce n'est pour déplorer encore une fois l'état des anciens cimetières paroissiaux.



Un autre principe, nouveau celui-ci, qui apparaissait déjà dans le *Mémoire des curés de Paris* de 1763, mais qui avait été ensuite négligé, sert de base à toutes les réflexions. Il est unanimement accepté et proclamé : « Il faut que tout individu puisse rendre aux mânes de ses proches les témoignages expressifs de sa douleur et de ses regrets ; il faut que l'être sensible qui survivra à une mère tendre, à une épouse chérie, à un ami sincère, trouve un soulagement à ses peines dans le respect que l'on porte à leurs cendres<sup>573</sup>. » L'essentiel est devenu la relation affective entre le disparu et le survivant. C'est en fonction de cette relation *privée* qu'on discute des mesures à prendre.

*Des tombeaux et de l'influence des institutions funèbres sur les mœurs*, par J. Girard, l'un des mémoires non primés, donne une analyse claire des conceptions dominantes à ce sujet. La mort y est définie dès le début, non pas comme la perte de la vie, mais comme la séparation entre plusieurs êtres qui s'aiment. Elle est aussi bien mort de l'autre que mort de soi, et elle n'est mort de soi que pour l'autre : « Un jour je pleurerai ceux qui me sont chers, ou j'en serai pleuré. » Aussi l'idée de la mort n'invite-t-elle plus, comme au temps d'Horace ou au Moyen Age de l'*ars moriendi*, à la jouissance des choses : « A cette idée l'âme oppressée voudrait s'ouvrir tout entière pour envelopper les *objets de son affection* (...). Que de soins, de témoignages d'amour on voudrait leur prodiguer ! Combien on se reproche les chagrins qu'on leur a causés, les moments qu'on a passés sans les voir... »

Tel est le sentiment d'un homme de 1800. Tel est aussi celui qu'inspire normalement la nature. Mais ce sentiment naturel a été « égaré » par la religion. « Ce culte touchant que les premiers hommes rendirent aux morts, devint un principe d'erreur, une source de maux. La superstition prit naissance au milieu des tombeaux. » Sous deux formes : la première est la peur irraisonnée des morts, des revenants, « des spectres et des larves hideux », face horrible et inventée de la mort. La seconde est la croyance dans la prière pour les morts. « L'homme

abandonna les lumières de la raison (...), ce ne fut plus par de sublimes invocations qu'il honora les dieux [un culte très dépouillé, débarrassé des superstitions parasites], mais par des attitudes pénibles, de douloureuses macérations, ou de cruels sacrifices. Le prêtre perdit son divin caractère [celui de la vraie philosophie et du futur positivisme]. Le culte ne fut plus qu'une profanation des plus saintes lois, et la voix du ciel, que le cri de la terreur et de la cupidité. [C'est le temps de l'Église depuis le Moyen Age, école de superstition, responsable d'avoir fait de la mort un objet d'épouvante.] Si l'on rassemblait les maux sans nombre causés par les craintes superstitieuses de la mort et de l'existence qui doit la suivre [voilà pour l'immortalité, qui paraît bien assimilée aux superstitions], on verrait l'homme esclave n'avoir avec les dieux que de sanglantes communications. » « Les institutions funèbres » de notre passé chrétien « prirent naissance dans la même source que les idées superstitieuses. » Il n'est pas question de les ressusciter. Certains penseront même qu'elles sont responsables, autant que la Révolution, de l'indécence des sépultures. L'Église a détourné le culte ancien des morts vers l'âme immortelle, objet de suffrages, et elle a abandonné le corps à la voirie.

Mais ce qui, sur les ruines de l'Église, a envahi les mœurs, n'est pas meilleur : c'est le matérialisme. « Un danger plus grand encore, c'est celui d'un matérialisme humiliant et glacé qui détruirait l'influence de la morale et l'action du gouvernement et paralyserait un de ses principaux moyens de puissance (...). La superstition peut servir à rallier les peuples, à consolider l'autorité dans les mains d'un chef, mais le matérialisme détruit toute la magie de l'ordre social (...), il rompt cette chaîne sacrée qui descend du ciel pour le bonheur de la terre [cette chaîne sacrée : voilà bien la religion philosophique, acceptable par la raison]. Alors plus d'espoir pour la vertu, de frein pour le crime, de consolation pour la douleur [la consolation est mise exactement sur le

même plan que la justice] (...). Le matérialisme et la superstition sont donc également à craindre. »

## Vers un culte des morts

Certains auteurs de mémoires ne voudraient pas de séparation entre les « sectes », c'est-à-dire les religions : « Les hommes de toutes les sectes seront placés l'un près de l'autre dans cet asile de paix où il semblerait que des *opinions* ne doivent plus mettre de différence entre eux » (Amaury Duval). Aussi ne doit-il pas y avoir de croix dans le cimetière idéal.

C'est pourtant bien un culte qu'il faut instaurer : « Vous n'établirez pas de culte des morts » si vous ne prenez pas certaines précautions. Il doit « inspirer des craintes salutaires sans inspirer de vaines terreurs ». Les cérémonies doivent être « à la fois simples et touchantes », réveiller la sensibilité, la diriger « vers un but moral et religieux<sup>574</sup> ». Ces cérémonies seront donc laïques, même si on admet que des services confessionnels puissent s'y ajouter : ils seront seulement tolérés.

Après la mort, on prévoit une exposition (« tâchons de maintenir l'exposition des morts ») qui, pour Duval et Girard, doit se faire le visage découvert selon un usage abandonné depuis des siècles sauf dans le Midi de la France, afin de permettre et de prolonger « une communication avec les morts ». Les anciennes cérémonies auraient eu ce but. Il faut les remplacer par autre chose qui en tienne lieu, l'exposition publique à la maison et au temple, un temple évidemment non confessionnel.

L'embaumement est aussi recommandé, pour les mêmes raisons que l'exposition à visage découvert. « Les arts nous transmettent les traits de ceux que nous avons aimés ; il serait bien plus doux encore d'employer leur magique pouvoir à rendre l'aspect de la vie à ces organes glacés par la mort et tromper le sentiment qui viendrait ranimer ces corps muets

pour converser avec eux et les avoir pour témoins de nos chastes souvenirs. » Le désir de prolonger tant qu'on le peut l'apparence des traits, la faculté de les voir vont développer toutes les techniques de conservation dont on peut se demander si, dans l'esprit des contemporains, elles n'étaient pas destinées à éviter l'inhumation, permettant de garder le mort toujours visible, de le conserver pour converser avec lui.

L'un des personnages des dialogues d'Amaury Duval, une femme dont la mère a disparu dans ces gouffres qu'on voudrait supprimer, exprime tout ce qu'elle doit à la « moderne chimie » : « Un mois après, mon fils mourut. Ah ! du moins celui-ci je le possède encore, quoiqu'il ne me rende plus mes baisers et ne réponde plus à ma voix. Grâce aux découvertes de la moderne chimie, on a su conserver à mon fils les traits et presque la couleur de son teint. » Le procédé n'est pas nouveau, puisque Necker et sa femme étaient conservés à Coppet dans deux cuves d'alcool où leur fille aurait pu les contempler. On retrouve ici l'intérêt porté au corps mort et à sa conservation au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais dans un autre but qui est de prolonger la présence physique d'un être cher.

Dans ces conditions, l'exposition du corps embaumé et presque vivant au temple nous fait penser à quelque *Funeral Home* américain, à Forest Lawn, le cimetière de Los Angeles. Certes, il n'y a peut-être pas de continuité entre ces utopies de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du début du XIX<sup>e</sup> siècle et les embaumements américains qui commencèrent, dit-on, pendant la guerre de Sécession, mais la ressemblance est troublante.

Le Temple sera le lieu d'une cérémonie organisée par des « officiers funèbres », magistrats qui ont remplacé les prêtres et qui sont aussi les officiers d'état civil et les gérants d'une sorte de tableau d'honneur national. On a pensé réunir en un seul institut l'état civil, le culte des morts, et l'ordre national du mérite. La cérémonie commencera par la proclamation de la mort du défunt. Son nom sera ensuite affiché sur un tableau d'honneur pendant un temps déterminé, un mois par exemple.

La proclamation sera suivie d'un éloge funèbre, et de la lecture solennelle du testament. C'est là une curieuse tentative de restauration du testament dont le rôle sentimental et religieux avait décliné depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Ensuite, le cercueil sera soit porté à bras d'hommes, dans les campagnes, soit, dans les villes, placé sur un char funèbre dont « la forme lugubre indiquera l'usage auquel il est destiné » et conduit par un guide à pied<sup>575</sup>. A partir de ce moment-là, il y a un choix : le cimetière public ou la propriété privée ?

Le cimetière public ne ressemble pas aux projets très architecturaux des années 1770-1780. Les champs de repos seront de grands espaces verts, sans bâtiments ni monuments. On décourage les bâtisseurs de tombeaux : on acceptera tout juste, et de mauvaise grâce, une inscription de quelques centimètres de largeur à l'endroit du corps afin de marquer sa place, car on sait qu'il ne peut y avoir de culte des morts « là où le fils ignorera la tombe où repose son père ». « Que les lois défendent d'élever aucune espèce de tombeau en pierre, mais nul inconvénient à ce qu'on les forme de gazon. » Le gazon anglo-américain de Forest Lawn, le *lawn cemetery* ! Au milieu des tombes gazonnées, « on ménagera des sentiers où la mélancolie ira promener ses rêveries. Ils seront ombragés par des cyprès, des peupliers au feuillage tremblant, par des saules pleureurs [les saules arrivent avec le gazon]... Des ruisseaux couleront [...]. Ces lieux deviendront ainsi un terrestre Élysée où l'homme fatigué des chagrins de la vie va se reposer à l'abri de toutes les atteintes ». Un jardin anglais : « On y verra la rose se faner chaque printemps sur la tombe d'une jeune vierge qui, rose comme elle, ne vécut qu'une saison<sup>576</sup>. »

« L'époux se livrera sans crainte à tout le charme de sa douleur et pourra visiter l'ombre d'une épouse adorée. Ceux enfin que des souvenirs chers attachent à la mémoire de leurs bienfaiteurs trouveront un lieu de paix dans cet asile consacré au recueillement et à la reconnaissance<sup>577</sup>. »

En général, il est libre d'accès mais « sous la sauvegarde du gouvernement ». Quelques-uns désireraient fermer le cimetière au public, sauf à une certaine époque qui serait consacrée « au souvenir et au culte des morts ». Mais même dans ce cas, un fils, un parent, un ami pourrait « venir quelques fois verser des larmes sur le tombeau chéri<sup>578</sup> ».

On est frappé par la faible part dans ces projets du rôle de Panthéon national, de galerie des Illustres, de musée public, qui inspirait les plans de 1780. La fonction privée du cimetière l'a emporté sur sa fonction publique. A la limite, celle-ci n'est plus tolérée que comme une nécessité dans les grandes villes, et encore à cause des pauvres. Vivrait-on comme aux heureux temps de l'Age d'or, dans les paisibles campagnes, on pourrait faire l'économie du cimetière commun.

Car chacun a le droit de disposer de son corps. « Si nous pouvons disposer de nos biens, comment ne pourrions-nous pas disposer de nous-mêmes ! » La meilleure place pour le « dernier asile » est la propriété familiale. La société « doit inviter l'homme ordinaire à placer sa tombe dans les champs paternels », par opposition aux citoyens illustres dont elle s'empare pour leur élever des tombeaux monumentaux afin de les faire revivre dans la mémoire de la postérité. Mais même ces tombeaux nationaux doivent rester isolés, comme des sépultures privées : « La société doit assigner des lieux *particuliers* à la sépulture des grands hommes, et voisins (...) de l'ancien théâtre de leurs travaux » : Jean-Jacques à Ermenonville, La Fontaine au milieu d'un bois, Boileau dans une promenade.

Chacun chez soi : « Pourquoi le paisible laboureur n'aurait-il pas l'espoir de reposer au milieu des champs qu'il a cultivés ? Ah ! laissez-lui marquer la place où il s'endormira un jour, soit qu'il préfère le pied du chêne antique (...), soit qu'il veuille être placé auprès d'une épouse (...), d'un père (...), d'un fils<sup>579</sup>. » Des bosquets religieux.

Ce serait d'ailleurs la meilleure manière d'enraciner les hommes dans leur patrie. On aurait pu croire qu'on tiendrait à ses morts parce qu'on tenait à ses champs. L'interprétation n'est pas bonne ; c'est le contraire qui est vrai : on tient à ses champs parce qu'on tient à ses morts, et, à la longue, se crée un amour commun et massif de la terre et des morts. Ici, en pleine Convention thermidorienne, en plein Directoire et Consulat, dans une élite gorgée de philosophie des Lumières, méfiante, sinon hostile, à l'égard de l'Église, de son influence et de son histoire, nous assistons à la naissance du concept barrésien, péguyste, maurrassien, mais d'abord positiviste, de la patrie charnelle. La parenté est évidente. « Combien les champs lui deviendront plus chers », quand ils contiendront les tombeaux de ses pères. « Voulez-vous rappeler les hommes à des mœurs plus pures, aux véritables affections d'où dérive l'amour de la patrie, non point cet amour enthousiaste et délirant qui ne se nourrit que d'abstractions, que de chimères orgueilleuses [le jacobinisme, peut-être ?], mais cet amour simple et vrai qui fait chérir la patrie comme une divinité protectrice, qui maintient autour de nous l'ordre et la tranquillité. Attachez les hommes au sol qui les a vus naître [en particulier en y enterrant leurs défunts]. Celui qui chérit le champ paternel tiendra plus à la patrie par ce simple lien que le philosophe orgueilleux. » « Tels sont les éléments dont se compose le véritable amour de la patrie. Nous tenons à nos champs parce que nous en tirons la subsistance de nos familles. Le hameau nous est cher parce qu'il renferme la maison paternelle, le temple où nous allons prier, la place où nous allons converser avec nos amis. Nous tenons à notre province parce que notre hameau en fait partie et la grande patrie enfin ne nous intéresse que parce qu'elle renferme le cercle entier de nos affections et qu'elle est pour nous l'appui protecteur. » « Les sépultures particulières nous rattacheront encore aux champs paternels par un sentiment de reconnaissance et d'honneur. » On ne vendra plus les champs qui contiennent des tombeaux. On les défendra contre l'ennemi. « Ainsi, les

sépultures particulières réuniront le double avantage de nous attacher à la famille, à la propriété, à la patrie<sup>579</sup>. »

Ces citations ont été extraites du mémoire de J. Girard. Celui d'Amaury Duval suggère la même politique, avec moins d'arguments sociologiques : « Je n'ai pas besoin de dire qu'après l'exposition publique dans le Temple, chaque famille aura le droit de disposer de celui qu'elle a perdu. Elle pourra le faire transporter dans les terres qu'il possédait, et lui élever même les plus fastueux monuments. » A. Duval rêve pour lui-même d'une sépulture particulière, mais sans ces fastueux monuments qu'il méprise et dont il redoute la vogue, c'est pourquoi il les exclut du cimetière commun. Il reposera dans la nature : « Lorsque je serai de retour dans ma patrie, je veux, dans le petit champ que me laissera mon père, creuser moi-même le lieu de ma sépulture. Je le placerai sous les peupliers qu'il a plantés et que je crois encore voir, sur le bord du petit ruisseau qui mouille leurs racines. Autour fleuriront le lilas, les violettes. Là, plusieurs fois chaque jour, je conduirai mes amis et même celle qui alors sera ma compagne bien-aimée (...). Comme ce lieu leur sera cher [à nos enfants] s'ils ont nos goûts, s'ils ont mon âme, souvent ils baisseront après ma mort les arbres voisins : c'est sous leur écorce qu'aura filtré la matière qui composait mon corps. » La dissolution dans la nature n'est plus le retour au néant qu'y voyaient les libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais une sorte de métempsycose : c'est toujours le même être cher sous d'autres formes, végétales. La nature, mais pas n'importe quelle nature, la campagne paternelle est faite de la matière des morts, parents et amis, elle les reproduit indéfiniment.

La cérémonie publique au Temple, l'inhumation au cimetière commun ou dans le champ paternel étant réglées, reste le deuil. On entendait par ce mot à la fois les condoléances et le genre de vie imposé par l'usage aux survivants. Il avait été contesté par ce même milieu de philosophes où se recrutaient les rédacteurs de l'arrêt du Parlement de 1763 que dénonçait le *Mémoire des curés de Paris* de la même date.



C'est aussi pour répondre à l'arrêt que l'abbé Coyer avait écrit *Étrennes aux morts et aux vivants*, en 1768. Né en 1707, ancien jésuite (il avait quitté la Compagnie en 1736), précepteur d'un Turenne, aumônier général de la cavalerie, auteur d'un plan d'*Éducation publique* et d'un *Traité de la noblesse marchande*, il représente bien les idées de l'intelligentsia éclairée<sup>580</sup>. Il est hostile au deuil qui maintient dans l'usage une « image cruelle de la mort », vieille de plusieurs siècles, alors qu'il faudrait au contraire « rendre une mort agréable ». Et je comprends que Madeleine Foisil<sup>581</sup> ait été tentée de voir dans les philosophes de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle les précurseurs de cette modernité du milieu du XX<sup>e</sup>, où la mort n'est plus ni horrible ni agréable, mais absente. La mort de l'abbé Coyer est « agréable » comme celle des La Ferronnays et des Brontë ; elle annonce à la fois la mort romantique du XIX<sup>e</sup> siècle et la mort interdite d'aujourd'hui, suggérant par cette commune origine quelque secrète relation entre les deux. Les romantiques aimaient et souhaitaient la mort, et, si chrétiens et catholiques qu'ils aient été, ils ne la craignaient pas. Ils auraient pu faire leur la remarque de Coyer, négation ou plutôt inversion du vieil *ars moriendi* : « La crainte qu'on témoigne doit être relative au genre de vie qu'on a mené, et les âmes privilégiées ont plus de raison pour désirer la fin de leur pèlerinage que pour la redouter. » On touche ici du doigt la complexité de cette culture où confluent un christianisme réformé, un rationalisme hostile aux Églises, une tendance hédoniste et les ferments du romantisme.

Quand il traite des coutumes du deuil, il faut voir quel ton persifleur il adopte : « C'est quand on est dans l'affliction qu'on doit chercher à s'en tirer par l'aspect d'objets capables d'égayer les yeux et l'imagination. [Dans les analyses de G. Gorer dont il sera question au chapitre suivant, la veuve passera la journée de l'enterrement de son mari à jardiner avec ses enfants.] Nous allons au contraire enterrer notre douleur dans les crêpes et dans des appartements semblables à des jeux de paume [allusion, je suppose, au dépouillement des appartements pendant le

grand deuil]. N'est-ce pas un préjugé déraisonnable ? De ce qu'un homme est mort, il ne s'ensuit pas que les autres doivent mourir avec lui (...). La vraie douleur se concentre dans le cœur [un argument que j'ai souvent entendu aujourd'hui] sans être attachée aux habillements lugubres dont l'usage nous est propre. »

Il est bien possible que Coyer ait eu des disciples, au moins à Paris, et que le relâchement des usages que nous avons observé dans les convois de la fin du siècle se soit accompagné d'un abandon parallèle du deuil. Mais on assiste à un revirement : A. Duval dit qu'on « déserte » les appartements des morts ; Girard voudrait « *rétablir l'usage presque oublié du deuil* (...), que la reconnaissance en prolongeât le terme. En France le deuil était généralement fixé au terme d'une année. Dans quelques provinces on le prolongeait encore de six mois. Aujourd'hui tout est changé, le deuil n'est plus qu'une coquetterie sentimentale<sup>582</sup> ».

Il n'était plus permis en 1800 de parler du deuil avec le ton léger et persifleur de l'abbé Coyer en 1767. Des plages nouvelles d'affectivité ont été découvertes dans l'intervalle, par la grande marée de l'Histoire. Habitué à la lenteur séculaire des changements psychologiques, nous sommes surpris par l'émergence extraordinairement rapide d'une sensibilité nouvelle. Sans doute avait-elle cheminé souterrainement, et d'ailleurs les changements dans les rapports familiaux à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle l'annonçaient déjà (cf. J. L. Flandrin), mais tout a basculé très vite pendant le dernier tiers du xviii<sup>e</sup> siècle.

Nous avons vu au chapitre précédent non seulement le retour aux grands deuils, mais encore leur affectation de spontanéité ; on n'obéit pas à des usages, on suit l'élan de sa douleur, et on va plus loin ou autrement que l'usage. Ainsi, même dans l'aristocratie, la veuve n'accepte plus de rester recluse à la maison pendant l'office, elle y assiste, d'abord en cachette dans un coin de l'église et des tribunes. Demain elle mènera le deuil, invisible sous les voiles et les crêpes, comme l'usage est déjà entré dans les mœurs de la bourgeoisie.

## Des morts vitrifiés...

Les mémoires que je viens d'analyser expriment l'opinion de gens sérieux, équilibrés, raisonnables, dignes de considération et représentatifs de la sensibilité générale.

Le sujet était à la mode. Aussi parut-il, en même temps que cette littérature respectable, des factums que nous trouvons un peu fous et que les contemporains jugeaient déjà ainsi. Mais ce genre de folie doit avoir du sens.

Pierre Giraud ne paraît pas être le premier venu. Il est l'architecte du Palais de justice, il est intervenu au risque de sa vie pour sauver des victimes de l'an II, il a déjà composé en l'an IV et déposé au département de la Seine en l'an VII un projet de cimetière. Il le reprit dans un petit ouvrage publié en 1801 à l'occasion du concours de l'Institut : *les Tombeaux ou Essai sur les sépultures*, « ouvrage dans lequel l'Auteur rappelle les coutumes des anciens peuples, cite *sommairement* celles observées par les Modernes [elles ne sont pas intéressantes, à cause de l'Église], donne des procédés pour dissoudre les chairs, calciner les ossements humains, les convertir en une substance indestructible et en composer les médaillons de chaque individu ». Nous avons parlé tout à l'heure de la dissolution dans la nature. Le procédé proposé ici consiste à substituer la science à la nature afin de mieux conserver le souvenir des morts.

La technique n'est pas nouvelle : elle se rattache à la littérature *de miraculis mortuorum* du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle. L'inventeur cité par Giraud, Becker, était déjà connu de Thouret qui en parle dans son *Rapport sur les exhumations des Innocents*. Le « gras » des grandes fosses devenait ensuite un véritable verre, on pouvait donc passer des momies en gras à des momies en verre ! Becker est l'auteur d'une *Physica Subterranea*, publiée à Francfort, en 1669 et rééditée à Leipzig en 1768. Il a expérimenté que la terre de la décomposition de l'homme est la plus vitrifiable, « qu'elle

produit un très beau verre, mais il n'en révélera point le procédé parce qu'il craindrait de commettre un sacrilège ». Giraud commente ainsi le texte du chimiste : « Dans le temps où le célèbre Becker écrivait, sa faiblesse était excusable. » La vitrification réalisée naturellement par le séjour dans les grandes fosses peut être obtenue par l'industrie de l'homme. Ainsi pourra-t-on « venger [les mânes sacrés] pour toujours des outrages du temps et du caprice des hommes ».

« Puisse l'humanité entière se pénétrer profondément de cette vertu constante : que tout individu qui ne respecte pas les morts est bien près d'assassiner les vivants. »

Le cimetière prévu par Giraud dérive du type des projets de 1770-1780 : une enceinte, avec un portique, autour d'une pyramide centrale ; là s'arrête la similitude puisque le soubassement de la pyramide est un four crématoire et que les colonnes du portique sont en verre, le verre « [provenant] d'ossements humains puisés dans les anciens cimetières abandonnés (...). Si l'on éprouvait quelques difficultés à faire un aussi noble emploi de ces restes précieux de l'humanité, alors on substituerait des os d'animaux domestiques ». Sous la galerie, des monuments également de verre : médaillons et plaques commémoratives.

Le four crématoire est composé de « quatre chaudières capables de contenir 1, 2, 3 et 4 cadavres immergés dans une lessive caustique dite des savonniers (...). Les matières animales, réduites en gelée, puis en cendres, sont susceptibles d'être placées derrière le médaillon représentant l'individu et même d'être ajoutées à la matière vitrifiable ». En appendice du projet, on trouve le « Procédé pour faire une bonne lessive, dite des savonniers, propre à dissoudre les chairs humaines » et « L'art de vitrifier les ossements », par Dartigues.

Le verre obtenu est une forme nouvelle du corps humain, rendu incorruptible et impérissable. C'est une matière brute. Qu'en faire ? « Le premier moyen, celui qui flatte le plus une imagination religieuse (...) [consisterait à] couler avec ce verre un petit buste dans un creux qui

aurait été fait du vivant de la personne et qui serait son portrait. Il ne faut qu'un cœur pour sentir ce qu'aurait de consolant pour une âme tendre la possession d'un buste d'une matière agréable, qui renfermerait l'inappréciable avantage d'être le portrait et la substance identique d'un père, d'une mère, d'une épouse, d'un enfant, d'un ami, de tout être qui nous fut cher. » Malheureusement le verre n'est pas assez fluide. La meilleure technique consisterait à « faire en bas-relief le portrait qu'on voudrait avoir, de mouler en creux sur ce bas-relief et ensuite de couler le verre sur ce creux ».

Ces médaillons seraient exposés dans les galeries, avec les épitaphes. On imagine l'effet sur les visiteurs : « Combien d'enfants seraient naturellement détournés, dès leur plus tendre jeunesse, de la route du crime et même de la dissipation à la seule vue des médaillons de leurs vertueux ancêtres. »

Il doit y avoir assez de verre pour faire deux médaillons, l'un pour le cimetière, l'autre portatif qui suivrait la famille dans ses déplacements, comme une *mourning picture*. « Je voudrais encore que celui des enfants qui aurait le mieux mérité de ses parents, de ses semblables et de la patrie, fût l'héritier naturel des ossements, cendres ou médaillons de ses aïeux. Qu'il pût les emporter partout comme un meuble, à la charge d'en répondre au reste de la famille et de les lui représenter toutes les fois qu'elle le demanderait. »

Le seul inconvénient est que cette chaîne d'opérations est coûteuse. Que faire alors pour les pauvres qui ne pourront pas la payer ? Notre auteur n'est pas pris au dépourvu, son ingéniosité est sans bornes. « Les personnes peu fortunées, qui ne pourraient pas faire les frais de la vitrification et qui cependant désireraient au moins le squelette de l'objet de leur affection, pourraient le réclamer, et on le leur délivrerait en payant le coût de la dissolution des chairs... » Quelques-uns ne paieraient même pas ce prix ou n'éprouveraient pas le besoin de garder à la maison les squelettes de leurs chers disparus. Ces os ne seraient pas

perdus pour autant : « Les squelettes non réclamés seraient portés dans les catacombes [sous les galeries] et les résidus des chairs déposés dans l'une des 8 fosses du champ du Repos. Après un an écoulé, leurs ossements seraient convertis en verre pour ajouter à la composition des monuments indiqués sous la galerie. C'est ainsi que de la chose même on formerait un ensemble intéressant et que l'on parviendrait en peu d'années [grâce au grand nombre des pauvres squelettes non réclamés] à terminer un monument unique en son genre. »

Malgré son enthousiasme, P. Giraud avait quelque doute sur le sort de son projet ; aussi s'offrait-il lui-même comme sujet d'expérience. « Je suis si convaincu du bien infini qui résulterait de l'exécution de ce projet que, si elle n'a pas lieu avant ma mort, j'ai recommandé d'avance (...) de me faire servir d'exemple en traitant avec un savonnier ou un chirurgien pour séparer mes os du reste de ma dépouille, de mettre le feu aux chairs et aux graisses, et de réunir les cendres qui en proviendront avec mon squelette dans ce tombeau *que j'ai fait construire tout exprès dans mon jardin*, en attendant que mes descendants puissent faire convertir mes os en verre. »

Il arrive qu'une caricature spirituelle en dise plus que bien des commentaires pompeux sur des faits ordinaires. La caricature est ici involontaire et l'humour absent, le tableau n'en est pas moins significatif. Le but de toute cette extravagance est de soustraire à « l'horreur du tombeau » et à la corruption les restes des êtres chers, et de faire coïncider dans un même objet l'image de leurs traits et la matière de leur corps. L'idée n'aurait paru absurde ni au prince de Sangro, dans son cabinet napolitain du XVIII<sup>e</sup> siècle, ni à Frankenstein. Mais ceux-ci poursuivaient, comme les alchimistes de la Renaissance, le principe de l'être. P. Giraud, lui, cherche la présence de l'autre. Il a eu seulement le malheur, pour sa propre vraisemblance, de confondre les langages de deux temps qui se séparaient : le temps où le cadavre

promettait à qui l'ouvrirait les secrets de la vie, le temps où le cadavre donnait à qui le contemplait l'illusion d'une présence.

## **Le décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804)**

Pendant toute la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, on n'a cessé de se préoccuper de la sépulture des morts. Les raisons apparentes de s'y intéresser ont varié, non pas l'intérêt ni le sérieux. La sépulture, qui était un acte religieux et ecclésiastique, est d'abord devenue une opération relevant de la police, de la santé publique et, enfin, elle est redevenue un acte religieux, mais d'une religion sans confession ni Église, une religion du souvenir et, à la limite, de formes non chrétiennes de la survie. Ce long débat a eu en France une conclusion officielle. Le décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804) devait assurer, à quelques modifications près, jusqu'à nos jours, la réglementation des cimetières et des funérailles. L'administration, sous tous les régimes, n'a cessé de réduire la portée morale et religieuse du décret, pour le ramener à une simple mesure d'hygiène collective, ce qu'il n'était certes pas dans l'esprit de ses inspirateurs. Plus qu'un texte réglementaire, il est une sorte d'acte de fondation d'un culte nouveau, le culte des morts. Seulement, on ne s'en aperçoit que si on le situe au terme d'un demi-siècle d'inquiétude et de réflexion.

Le décret confirme définitivement l'interdiction d'enterrer dans les églises et dans les villes, à au moins 35 à 40 m des limites urbaines.

Ensuite il va plus loin que les projets de 1801 qui conservaient le principe des anciennes fosses aux pauvres. Il pose le principe que les corps ne seront jamais superposés, mais toujours juxtaposés. C'est donc un changement complet des habitudes. Les sépultures particulières,



jusqu'ici réservées à ceux qui payaient, étaient désormais la règle commune : même les sépultures des pauvres devaient être séparées les unes des autres (on revint ensuite sur ce principe pour des raisons d'économie, on supprima pour les pauvres la séparation entre les sépultures, tout en maintenant l'obligation du cercueil : finies les serpillières et les bières banales). Les pauvres furent, donc, et sont encore ( ?), enterrés les uns à côté des autres (et non plus les uns au-dessus des autres) dans une tranchée continue. La distance entre les fosses et leur profondeur étaient précisées exactement. Aucune fosse ne devait être ouverte ni réutilisée avant un délai de cinq ans. « En conséquence, les terrains destinés à former les lieux de sépulture seront *cinq fois plus étendus* que l'espace nécessaire pour y déposer le nombre présumé des morts qui peuvent y être enterrés chaque année. » En raison de cette disposition, les cimetières allaient s'étendre et occuper les grandes surfaces caractéristiques des paysages urbains du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ce cimetière sera un jardin : « On y fera des plantations en prenant des précautions convenables pour ne pas gêner la circulation de l'air. »

Dans ce cimetière commun on pourra acheter le lieu d'une sépulture et y édifier un monument. Mais il est intéressant de noter qu'il s'agit d'une permission, soumise à des restrictions, d'où le mot de concession : « Lorsque l'étendue des lieux consacrés aux enterrements le permettra, il pourra y être fait des concessions de terrain aux personnes qui désireront y posséder une place distincte et séparée pour y fonder leur sépulture et celle de leurs parents ou successeurs et y construire des caveaux, monuments ou tombeaux. Les concessions ne seront néanmoins accordées qu'à ceux qui offriront de faire des fondations ou donations en faveur des pauvres et des hôpitaux, indépendamment d'une somme qui sera donnée à la commune... » C'est le principe de la concession perpétuelle. Sans doute pensait-on qu'elle serait l'exception, comme les sépultures d'église étaient encore l'exception sous l'Ancien Régime. Aussi les assimilait-on aux fondations pieuses des testaments traditionnels. Et

c'est vrai qu'au début, les usagers, si j'ose dire, ne furent pas très nombreux à réclamer ce qui paraissait encore un privilège. Pour des raisons financières et de prestige, quand on créa le nouveau cimetière du Père-Lachaise, on voulut en faire un cimetière de luxe, réservé aux concessions perpétuelles. Lanzac de Laborie remarque, mais en 1906 : « *Chose à peine croyable*, la partie aisée de la population parisienne ne témoigna rien moins que de l'empressement à adopter le nouveau cimetière », attitude « expliquée par l'éloignement (...) et par ce fait que l'usage des concessions perpétuelles n'était point encore entré dans les mœurs<sup>582</sup> ». Il était seulement recommandé par des sortes de prophètes, initiateurs du culte des morts, auteurs et lecteurs des projets et mémoires analysés ici.

Mais les fidèles de la base se rallieront vite. Les réticences du début rendent encore plus significatif l'engouement qui suivit.

Les concessions permanentes deviendront si nombreuses qu'elles posèrent très vite un problème d'occupation des cimetières, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : « Les concessions perpétuelles, dont le nombre et la proportion croissaient en raison de la progression de la fortune publique et de la diminution du prix de l'argent, réduisaient chaque jour les surfaces disponibles<sup>583</sup>. » A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, elles occupaient les trois quarts de la superficie des cimetières parisiens. Les concessions de 5 ans et les tranchées gratuites étaient refoulées et réduites à un espace minimum, et les concessions perpétuelles, au lieu de rester l'exception, s'étendirent à des conditions sociales modestes.

Une autre habitude s'imposa dont l'extension n'était pas non plus prévue par les inspireurs du décret de prairial. Celui-ci reconnaît le droit « à chaque particulier, sans besoin d'autorisation, de faire placer sur la fosse de son parent ou de son ami [on notera dans les textes de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du début du XIX<sup>e</sup> siècle la place maintenue à l'ami à côté du parent, place qu'il avait dans les testaments des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. L'ami disparaîtra ensuite au profit exclusif de la famille] une pierre

sépulcrale ou autre signe indicatif de sépulture, ainsi qu'il a été pratiqué jusqu'à présent ».

L'usage de la pierre sépulcrale, ou, comme dit un auteur de manuel sur les enterrements, de « l'entourage », s'est rapidement étendu : au Père-Lachaise, en 1804, on place 113 pierres tumulaires récupérées dans des cimetières supprimés de Paris.

En 1805 on place 14 pierres nouvelles, puis :

|           |                       |
|-----------|-----------------------|
| 1806      | 19                    |
| 1807      | 26                    |
| 1808      | 51                    |
| 1810      | 76                    |
| 1811      | 96                    |
| 1812      | 130                   |
| 1813      | 242                   |
| 1814      | 509                   |
| 1815      | 635                   |
| 1814-1830 | 30 000 (1 879 par an) |

Un auteur de 1889, ancien conservateur de cimetière, écrit : « Il est à présumer que l'on ne prévoyait pas en 1804 [au temps du décret de prairial] l'extension que prendrait ce mode de sépulture (...). Cet accroissement extraordinaire était hors de prévision<sup>584</sup>. »

D'une part, il devint humiliant de ne pas posséder une concession de longue durée, la concession perpétuelle étant même assimilée à une propriété, soustraite cependant au commerce et transmise seulement par héritage. D'autre part, chaque emplacement fut couvert par un monument et, dans certains pays comme la France et l'Italie, souvent volumineux. On répugna à laisser une tombe anonyme et invisible.

Les habitudes qui s'installent dans les cimetières à la suite du décret de prairial sont le contraire de celles de l'Ancien Régime. La personnalisation du lieu de la sépulture est devenue la règle absolue, depuis qu'il n'y a plus de superposition des corps.

La propriété héréditaire de la sépulture, qui n'existait que dans les cas rares de concessions de chapelles, s'étend à toute la classe moyenne et en deçà. Le monument, qui était l'exception, devient la règle.

On retrouve dans ces dispositions les idées des auteurs de projets et de mémoires des années 1800 concernant le cimetière commun. Ils recommandaient aussi la sépulture privée à la maison. Le décret de prairial les suivit encore sur ce point : « Toute personne pourra être enterrée dans sa propriété pourvu que lad. propriété soit hors et à distance prescrite de l'enceinte des villes et des bourgs. » Dans ce cas, aucune autorisation n'est exigée, celle, discrétionnaire, de l'autorité municipale sera cependant introduite par la réglementation et soumise aux contrôles du préfet. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, chaque homme a donc le choix de se faire enterrer soit au cimetière commun, soit dans sa propriété.

Restait à organiser la cérémonie elle-même et à désigner qui en serait chargé. Les projets de 1800 avaient prévu un culte laïque, c'est-à-dire confié à des magistrats et non à des prêtres ; on y décrivait des gestes qui sont restés de nos jours dans les enterrements laïcs, comme l'offrande de « fleurs et de brindilles vertes » jetées dans la fosse.

Avant prairial an XII, on avait essayé d'améliorer les conditions du convoi en le confiant à une entreprise privée dont les prétentions furent bientôt trouvées excessives. Le décret de prairial rendit donc aux fabriques le monopole des pompes funèbres. Un nouveau décret en 1806 régla les prix, institua une division graduée en classes, à l'indignation du sénateur Grégoire qui inscrivit sur son exemplaire : « Scandale de divisions en classes pour des êtres qui devant Dieu arrivent seulement avec leurs bonnes et mauvaises actions<sup>585</sup>. »

Les fabriques sous-traitèrent à Paris à une entreprise commerciale. Plus tard, les municipalités héritèrent du monopole des fabriques et de la propriété des cimetières. Au contraire des États-Unis, il n'y eut donc pas en France de cimetières privés : tous étaient – et sont encore – publics. Cela aurait pu être autrement. Cette municipalisation est due à une double méfiance, à l'égard de l'Église et à l'égard de l'entreprise commerciale.

Mais la France s'orientait vers la restauration du catholicisme et sa reconnaissance comme religion d'État. Aussi toutes les ébauches d'un culte civique, national et municipal, en dehors des Églises, qui avaient été proposées depuis les années 1770 furent-elles abandonnées au profit d'un retour aux usages traditionnels d'avant la Révolution. L'enterrement redevenait religieux. Un décret du 18 août 1811, spécial à Paris, prévoyait que le transport à l'église était la règle, sauf contrordre écrit. Déjà, dès 1802, les grands enterrements avaient réapparu, ressuscitant les fastes de l'Ancien Régime à la satisfaction des Parisiens, qui y allaient comme au spectacle et pensaient que ces parades feraient marcher le commerce. « On a enterré aujourd'hui (9 février 1802) l'ex-duc de Bouillon avec un faste qu'on n'avait pas vu depuis longtemps. Cinquante pauvres, couverts de drap noir et un flambeau à la main [c'est le convoi de jadis, mais sans les ordres mendiants et les prêtres habitués], escortaient le char funèbre attelé de six chevaux et suivi de dix voitures drapées et vingt voitures bourgeoises » : les voitures étaient l'innovation, due à l'éloignement des cimetières extra-urbains. La belle-mère de Junot eut droit à trois cents pauvres, plus cinquante domestiques<sup>586</sup>.

Est-ce là, comme nous serions tentés de le croire, un retour aux traditions religieuses, aux fastes ecclésiastiques de l'Ancien Régime ? Les contemporains du début du XIX<sup>e</sup> siècle pensaient exactement le contraire. Pour l'auteur d'un guide du Père-Lachaise, publié en 1836, le temps de l'Église était bien plutôt celui des funérailles bâclées et le culte des morts est une nouveauté de l'époque révolutionnaire<sup>587</sup> : « Autant autrefois l'on

apportait peu d'ordre, de respect et de décence dans le convoi du pauvre, autant aujourd'hui l'on y met de zèle, de recueillement et de retenue. » Du temps du clergé, on disait vite les prières, on empilait les morts dans les fosses. « Cet ordre de choses dégoûtant a heureusement cessé d'attrister nos yeux. (...) Cette maudite Révolution que nos écrivassiers du jour accusent de tout le mal qui s'est fait depuis quarante ans, sans lui tenir compte d'un peu de bien qu'elle a pu faire, est encore la cause du changement survenu à Paris dans cette partie si intéressante de l'ordre civil. »

## La sépulture privée au XIX<sup>e</sup> siècle

Jacques Delille mourut le 1<sup>er</sup> mai 1813. Son corps resta exposé pendant six jours au Collège de France sur un lit de parade, *le visage légèrement peint*, la tête couronnée de lauriers.

Dans ses poèmes *Des jardins*, il avait célébré le tombeau dans la nature :

Venez ici, vous tous dont l'âme recueillie  
Vit des tristes plaisirs de la mélancolie.  
Voyez ce mausolée où le bouleau pliant,  
Lugubre imitateur du saule d'Orient,  
Avec ses longs rameaux et sa feuille qui tombe  
Triste et les bras pendants vient pleurer sur la tombe.

Et si, dans votre jardin, vous n'avez ni amis ni parents à enterrer, qu'à cela ne tienne, adoptez la tombe d'un pauvre paysan.

Rougirez-vous d'orner leur humble sépulture ?  
Pour consoler leur vie honorez donc leur mort

... Pour combler leur vie, honorez donc leur mort,  
D'une pierre moins brute honorez son tombeau.  
Tracez-y ses vertus et les pleurs du hameau...

Vous aménagerez là un charmant lieu de promenade :

... Souvent un charme involontaire  
Vers les enclos sacrés appellera vos yeux.

Le tombeau est l'ornement indispensable d'un jardin, le but d'une méditation. C'est là que Delille a prévu qu'il reposerait, et non pas dans un cimetière public. Il confie à son épouse :

Écoute donc, avant de me fermer les yeux,  
Ma dernière prière et mes derniers adieux.  
Je te l'ai dit : au bout de cette courte vie  
Ma plus chère espérance et ma plus douce envie  
C'est de dormir au bord d'un clair ruisseau  
A l'ombre d'un vieux chêne ou d'un jeune arbrisseau.

Ce sera dans la campagne :

Dans le repos des champs, placez mon humble tombe.

Ce vœu n'est pas d'un antichrétien : le lieu choisi a été béni comme un cimetière :

Que ce lieu ne soit pas une profane enceinte,  
Que la religion y répande l'eau sainte.

Il y aura une croix, devenue le signe du tombeau :

Et que de notre foi le signe glorieux...  
M'assure de mon réveil glorieux !

Si on parcourt la littérature, on est persuadé que chacun souhaitait être enterré dans sa propriété. Le cimetière commun serait alors devenu la sépulture des pauvres et des malheureux citadins qui n'ont ni champs ni jardins loin des villes.

Nous connaissons encore aujourd'hui en France quelques cas de ces tombes domestiques. L'une subsiste dans la banlieue d'Aix-en-Provence : c'est celle de Joseph Sec, un ancien charpentier devenu promoteur immobilier qui avait fait fortune, et avait fait construire son futur tombeau près de sa maison : un monument extraordinaire, un mausolée dont l'origine maçonnique de l'iconographie a été démontrée par M. Vovelle<sup>588</sup>.

L'idée de Chateaubriand était « d'acheter un morceau de terre de vingt pieds de longueur sur douze de large à la pointe occidentale du Grand Bé. « J'aurais entouré cet espace d'un mur à fleur de terre, lequel aurait été surmonté d'une simple grille de fer... Dans l'intérieur je ne voulais placer qu'un socle de granit taillé dans les roches de la grève. Ce socle aurait porté une petite croix de fer. Du reste point d'inscription, ni nom ni date. (...) Je désire que M. le curé de Saint-Malo bénisse le lieu de mon futur repos, car avant tout, je veux être enterré en terre sainte<sup>589</sup>. »

Bien entendu, cette pratique de l'inhumation privée n'est pas une initiative française. Elle a dû commencer beaucoup plus tôt en Angleterre, limitée sans doute à l'aristocratie. C'est ainsi que la famille Howard fit édifier, dès 1729, dans le jardin de son château, un « mausolée » sur le modèle du Tenpietto de Bramante, à San Pietro in Montorio. Elle devient au contraire commune au XVIII<sup>e</sup> siècle dans les colonies anglaises d'Amérique, et d'abord en Virginie<sup>590</sup>. Chaque famille était enterrée dans sa plantation. En 1771, Jefferson a laissé des plans



pour sa tombe dans son jardin de Monticello où elle est toujours. La tombe de Washington, à Mount Vernon, a dû servir de modèle aux nombreux amateurs de paysages funéraires de campagne. De Virginie, l'usage a gagné la Nouvelle-Angleterre où le *churchyard* avait été d'abord la règle.

Il subsiste encore aujourd'hui quelques-uns de ces petits cimetières familiaux, *in situ*. Ils ont été en général submergés par les *suburbs* des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. On en découvre un à Hyattsville dans les *suburbs* de Washington : cimetière de la famille Deakins, dont la plus ancienne tombe est celle d'un soldat de la guerre de l'Indépendance (1746-1824). Mais beaucoup ont été détruits par les occupants postérieurs, ou bien leurs *headstones*, souvent belles, ont été transportées dans les *churchyards*, afin d'assurer leur conservation.

On doit se demander comment il se fait que cet usage a disparu au cours de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, en France. Il existe pourtant trois régions au moins où cet usage s'est maintenu jusqu'à nos jours. Deux sont protestantes (Charentes et Cévennes) et une catholique (la Corse).

On explique d'habitude les sépultures protestantes dans les champs par le refus, après la Révocation de l'édit de Nantes, d'enterrer les protestants dans le cimetière catholique, le seul autorisé. Mais l'explication ne vaut pas pour la Corse dont un écrivain du pays, Angelo Rinaldi, disait encore en 1971 : « Je suis d'un pays où l'on bâtit des tombeaux à grands frais au bord des routes comme on s'achète une voiture pour manifester l'éclat de son rang<sup>591</sup>. » Or il ne s'agit pas en Corse d'une coutume ancienne. Avant la Révolution, on y enterrait dans les églises et à côté, comme partout ailleurs. C'est à l'époque de Joseph Sec et de Delille qu'on a changé d'habitude. Ce qui est remarquable est qu'on l'ait conservée.

Non loin de Bordeaux, au milieu des vignes de l'Entre-deux-mers, sur les bords de la route, on rencontre un tombeau enclos d'une grille, une

colonne brisée : tombeau de la famille X, 1910. Parmi les offrandes, un souvenir de première communion. Une famille protestante ? Convertie ? Une famille catholique suivant l'usage protestant, parce qu'il est celui des notables ?

Mais en vérité cet usage des pays protestants français est-il spécifiquement protestant ? Ne nous trompons-nous pas en faisant de cet usage une suite sans hiatus des enterrements clandestins du XVIII<sup>e</sup> siècle ? Les protestants avaient au début du XIX<sup>e</sup> siècle le même choix que les catholiques entre le cimetière communal et la sépulture privée, et s'ils ont choisi la sépulture privée, comme beaucoup d'autres, c'est pour les mêmes raisons, avec peut-être, en plus, le souci qui leur était propre de ne pas être mêlé aux catholiques (les cimetières n'ont été « neutralisés » qu'en 1881). Pour la Corse le problème reste entier – Corse et pays protestants sont donc des survivances.

Partout ailleurs, en Angleterre, aux États-Unis, la sépulture privée a été également abandonnée. La principale raison est la précarité de la conservation de la tombe en cas de changement de propriétaire, cas de plus en plus fréquent dans une période de mobilité sociale comme le XIX<sup>e</sup> siècle en France et plus encore aux États-Unis.

L'administration, qui n'a jamais apprécié le droit à la sépulture privée reconnu par le décret de prairial, a fait pression sur les municipalités pour une application restrictive. Toutefois les maires fermaient les yeux. L'auteur de *Jacquou le Croquant* nous raconte que le curé Bonal, un curé qui n'était pas dans les bonnes grâces du clergé réactionnaire du début du XIX<sup>e</sup> siècle, a voulu être enterré « au bout de l'allée [du jardin de sa maison], sous ce gros marronnier qui avait été planté le jour de sa naissance par son père ». Le rapprochement entre la naissance et la mort, la terre natale et la sépulture, est l'un des thèmes fréquents de l'époque romantique. Ce n'était pas tout à fait légal, mais le maire « n'est pas homme à s'inquiéter d'un petit accroc à la loi que peut-être même il ignore ».

C'est seulement en 1928 (décret du 15 mars) que le préfet a été substitué au maire pour l'autorisation d'inhumer hors du cimetière public. Celui-ci délègue d'office son pouvoir aux municipalités là où la coutume était générale et existait depuis longtemps. Ailleurs, il la refuse habituellement, sauf dans des cas exceptionnels. Mais l'opinion s'en était déjà détournée. Aujourd'hui je connais le cas d'une vieille veuve dont le mari avait été enterré dans une tombe de famille, dans les Charentes, en plein champ. La pauvre femme pendant des années eut toutes les peines du monde à y parvenir, et, par les pluvieuses journées d'automne, elle s'en retournait, crottée et éreintée. Elle subissait aussi les pressions des nouveaux propriétaires du champ que le tombeau gênait comme une enclave. Elle a finalement demandé le transfert de la tombe à un cimetière d'une ville afin de la visiter plus confortablement.

C'est la même raison qui avait été invoquée, un siècle plus tôt en Nouvelle-Angleterre, pour la création d'un cimetière privé de plusieurs familles à Newhaven : on considérait que les tombes privées à la maison n'avaient pas de bonnes conditions d'entretien et de conservation, et étaient menacées de disparaître. Le culte des morts a ramené la tombe privée au cimetière public, « sûr et inviolable<sup>592</sup> ».

La disposition des lieux permettait quelquefois de situer la tombe à la fois dans son jardin et dans le cimetière, quand les deux étaient contigus. Ainsi le tombeau du général Chanzy est-il bien situé dans la propriété de famille, à Buzancy, mais il ouvre sur le cimetière. Il est encasté dans la clôture. Il en est de même de la famille de George Sand dont le château de Nohan était mitoyen de l'église. La partie du jardin réservée aux sépultures familiales apparaît alors comme une annexe du cimetière public.

## **La visite au cimetière**

Le cimetière public va donc concentrer toute la piété pour les morts. Il devient au XIX<sup>e</sup> siècle, selon le mot d'un historien américain, S. French, « une institution culturelle », je dirai même religieuse.

En réalité, cela a commencé plus tôt en Angleterre. En effet, nous savons (chapitre 6) que, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, il y existait des cimetières de plein air avec des tombes visibles, des monuments. On y pratiquait aussi l'élégie, le poème en l'honneur d'un défunt. Elle était imprimée sur une feuille volante, et il paraît même qu'on l'épinglait sur le catafalque pendant les obsèques. Elle tenait à la fois de l'épithaphe développée et de l'éloge funéraire. Elle correspond à ce que nous appelions en France « le tombeau littéraire »<sup>593</sup>.

*The Elegy* de Thomas Gray, écrite en 1749, se rattache en apparence à ce genre. Toutefois le défunt paraît anonyme, le poème n'est pas de circonstance, visiblement l'auteur a emprunté la forme du genre comme un moyen d'expression.

Il a remplacé le thème traditionnel de la tombe ou du mort par celui du cimetière de campagne, le *country churchyard*. Le cimetière et sa poésie font leur entrée dans la littérature. Sans doute avaient-ils leur place dans le théâtre baroque, mais pour exprimer l'horrible, la fascination ou la peur de l'horrible. Ici le cimetière est un lieu de sérénité et d'apaisement. Il participe de la paix du soir quand l'homme quitte les champs et la nature s'assoupit.

Si on laisse de côté la fin du poème, c'est-à-dire l'élégie proprement dite, l'éloge du défunt, un jeune promeneur solitaire, sans beaucoup d'intérêt pour notre sujet, nous pouvons distinguer quatre thèmes. Le premier est la nature. Le petit cimetière est situé dans la nature, à l'heure de l'angélus du soir.

... *All the air a solemn stillness holds.*

Le poète reste seul dans le crépuscule :

*... And leaves the world to darkness and to me.*

Les tombes sont enfouies dans le gazon, sous les ormeaux et les yeuses.

Le deuxième thème est celui du regret de la vie : un thème traditionnel, mais traité de manière nouvelle. La vie regrettée est celle d'une communauté villageoise tout entière. Elle se résume dans la formule : travail-famille-nature (et non pas encore patrie !).

Nature : les morts ne jouiront plus de la nature, ils ne respireront plus les senteurs du petit matin, ils n'entendront plus le cri du coq, *etc.* Travail : ils ne connaîtront plus le plaisir de conduire leur attelage, de vaincre la terre opiniâtre, *etc.* Famille : ils ne s'assiéront plus au coin du feu, leurs femmes ne prendront plus soin d'eux, les enfants ne se précipiteront plus pour les accueillir à leur retour (*their sire's return*) et ne monteront plus sur leurs genoux pour le droit envié de les embrasser.

Le troisième thème est celui de l'*aurea mediocritas* de la voie moyenne, une sobriété qui pourrait bien ressembler au bonheur. Nous y trouvons l'écho lointain de l'*ubi sunt*, du *contemptus mundi*, de la vanité de la richesse et des honneurs, mais à l'envers, en négatif. Le poète reconnaît bien que « les chemins de la gloire ne mènent qu'à la tombe », mais c'est pour exalter les valeurs d'une destinée obscure, d'un égal éloignement des grandes actions et des crimes. Ses paysans sont hors de l'histoire :

*They kept the noiseless tenor of their way.*

Le dernier thème est celui de la tombe, de sa poésie, de la communication entre les vivants et les morts. D'abord le cimetière est la terre des ancêtres : une idée que nous avons vainement cherchée en France dans les documents de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui y

apparaît seulement vers 1800. Elle est ici condensée en deux vers superbes, à l'accent barrésien :

*Each in his narrow cell forever laid  
The rude forefathers of the hamlet sleep.*

Des hommes simples et pauvres qui ne savaient pas toujours lire, mais qui avaient leur dignité. Pas de trophées sur les tombes ; elles n'étaient pourtant pas nues, chacune avait son *memorial* orné d'une sculpture maladroite et d'une épitaphe avec le nom, la date, une élégie et un texte de l'Écriture, tracée par « quelque muse illettrée » : des *headstones*.

Ces monuments ont deux buts. L'un est traditionnel et didactique : apprendre à mourir au *rustic moralist*. L'autre est une invitation au passant, non plus à prier Dieu pour ces morts-là, mais à les pleurer, et voilà qui est tout à fait nouveau : *la visite au cimetière*.

Car les morts n'ont pas perdu toute sensibilité, ils dorment et, dans leur sommeil, ils ont besoin de nous, leurs âmes, « *the parting souls* », espèrent un cœur aimant, mais aussi leurs yeux clos sous la terre réclament des larmes. La tombe n'est pas vide : « Du fond de la tombe la nature élève sa plainte. » Le feu de la vie couve sous les cendres :

*E'en from the tomb the voice of Nature cries,  
E'en in our ashes live their wonted fires.*

Mémoire et âme immortelle d'une part, vague survivance souterraine d'autre part : les premières pourraient se passer de la tombe, l'autre fait de la tombe le lieu d'une présence physique. Tous les deux se combinent, et c'est sur la tombe qu'on viendra se souvenir, se recueillir, prier, pleurer.

Le cimetière du XIX<sup>e</sup> siècle est devenu un but de visite, un lieu de méditation. Delille dit à sa femme :

Toi viens me voir dans mon asile sombre,  
Là parmi les rameaux balancés mollement  
La douce illusion te montrera mon ombre  
Assise sur mon monument.  
Là quelquefois, plaintive et désolée,  
Pour me charmer encore dans mon triste séjour  
Tu viendras visiter au déclin d'un beau jour  
[depuis T. Gray, c'est la bonne heure]  
Mon poétique mausolée.  
Et si jamais tu te reposes  
Dans ce séjour de paix, de tendresse et de deuil,  
Des pleurs versés sur mon cercueil  
Chaque goutte en tombant fera naître des roses.

Un peu plus tard, Lamartine visitera le tombeau d'Elvire dans l'espoir qu'il réussira à la revoir – illusion ou réalité ?

Viens guider mes pas vers la tombe  
Où ton rayon s'est abaissé [il s'agit de la lune] ;  
Où chaque soir mon genou tombe [une visite quotidienne]  
Sur un saint nom presque effacé.

Les disparus peuvent réapparaître partout, en particulier dans les maisons où ils ont vécu, qu'ils ont aimées, dans leur ancienne chambre. Mais au XIX<sup>e</sup> siècle, ils ont une nette préférence pour le cimetière, qu'ils abandonneront au XX<sup>e</sup> pour la chambre. Les pasteurs de la littérature américaine de consolation, encore en 1873, vont au cimetière évoquer leurs morts. « Le révérend Mr Cuyler, après avoir passé un après-midi au

cimetière de Greenwood, de New York, sur la tombe de son fils. “Little Georgie”, adressa à son fils un adieu qui n’avait rien de définitif : “L’air était aussi silencieux que les innombrables dormants qui m’entouraient. Me tournant vers le lieu sacré où gisait mon précieux mort, je lui dis comme autrefois *good night*.” Greenwood n’était pour lui “qu’un grand et très beau dortoir<sup>594</sup>”. »

Rien ne nous permet de croire qu’Edgar Linton, l’un des personnages de *Wuthering Heights*, eût l’intention de faire réapparaître sa femme, à la différence de son rival Heathcliff, mais il passait cependant ses soirées et même une partie de ses nuits au cimetière, « le plus souvent le soir ou tôt le matin, avant que d’autres personnes n’arrivent. (...) Il se souvenait d’elle, il rappelait son souvenir avec un amour ardent et tendre, plein d’espoir, il aspirait au monde meilleur où, il n’en doutait pas, elle était partie ». Le jour anniversaire de sa mort, il restait jusqu’après minuit.

A l’extrême fin du siècle, en France, les personnages de Léon Bloy séjournent une partie de leur vie au cimetière. Certes ils ne passent pas pour très équilibrés. Mais la vie n’est pas faite seulement de conduites raisonnables, et j’ai connu un vieux garçon, marié sur le tard, qui allait tous les jours sur la tombe de sa mère, y conduisait sa femme, et le dimanche y promenait le bébé.

*La Femme pauvre*, de Léon Bloy (1897) : « Elle passait des journées dans les églises ou sur la tombe de l’infortuné Garcougnal son bienfaiteur dont la mort l’avait jetée dans la misère. »

Léopold et Clotilde vont au cimetière de Bagneux où est enterré leur enfant. « C’est toujours pour eux un apaisement de s’y promener. Ils parlent aux morts et les morts leur parlent à leur manière. Leur fils Lazare et leur ami Marchenais sont là et les deux tombes sont *cultivées* par eux avec amour. Quelquefois ils vont s’agenouiller dans un autre cimetière où sont enterrés Garcougnal et L’Isle de France. Mais c’est un long voyage souvent impossible, et le grand dortoir de Bagneux qui n’est qu’à dix minutes de leur maison leur plaît surtout parce qu’il est celui



des pauvres. Les lits à perpétuité y sont rares et les hôtes, chaque cinq ans démaillotés de leurs planches, sont jetés pêle-mêle dans un ossuaire anonyme. D'autres indigènes les talonnent, pressés à leur tour de s'abriter sous la terre. Les deux visiteurs espèrent bien qu'avant ce délai, avant l'échéance de cet autre terme de loyer, il leur sera possible de donner une dernière demeure plus stable à ceux qu'ils ont tant aimés. » Ils sont pourtant des catholiques d'une orthodoxie absolue et agressive qui croient à la résurrection des morts ! « Eux-mêmes, il est vrai, peuvent mourir d'ici là. Que la volonté de Dieu soit faite ! Il restera toujours la résurrection des morts qu'aucun règlement ne saurait prévoir ni empêcher. » Leur foi cependant ne diminue pas leur sollicitude pour « les dernières demeures stables ». Ce catholique « intégriste », comme on dirait aujourd'hui, visitait les cimetières avec la piété des hommes des Lumières, les révolutionnaires qu'il détestait, près d'un siècle auparavant. *Plusieurs fois par semaine*, Léopold va de l'une à l'autre de leurs sépultures favorites, les désherbe, les fleurit, « joyeux de trouver une rose nouvelle, une capucine (...), les arrosant d'une main très lente et oubliant l'univers, s'attardant des heures, surtout auprès de la petite tombe blanche de son enfant, auquel il parle avec tendresse [comme, une vingtaine d'années plus tôt, le père de "Little Georgie" dans le *Greenwood cemetery*], auquel il chante à demi-voix le *Magnificat* ou l'*Ave Maris Stella* ».

L'épigraphie parlait le même langage que les auteurs de livres. Depuis les <sup>xvi</sup><sup>e</sup>-<sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles, mais surtout au <sup>xviii</sup><sup>e</sup>, nous avons noté une tendance à ajouter le regret à l'éloge, à la biographie et à la généalogie (chapitre 5). Pendant la première moitié du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, les épitaphes sont, comme au siècle précédent, longues, bavardes et personnelles.

Il reste assez de tombes de l'époque dans les nouveaux cimetières créés à partir de l'an XII, pour lire directement sur la pierre le discours des survivants. Les contemporains, de leur côté, se sont aussi intéressés à cette littérature épigraphique, non pas, comme leurs prédécesseurs de

l'Ancien Régime, pour des raisons généalogiques, mais parce qu'elle flattait le goût du temps pour la sentimentalité en général, et le macabre en particulier. Les auteurs de guides de cimetières en recueillirent une petite collection.

En voici quelques-unes extraites du *Véritable Conducteur aux cimetières du Père-Lachaise, Montmartre, Montparnasse et Vaugirard*. Paru en 1836, les épitaphes recueillies datent, par conséquent, du premier tiers du siècle. « Nous ferons ici, pour la dixième fois, la remarque assez singulière que la majeure partie des épitaphes que nous rencontrons sont presque toutes consacrées à des épouses ou à des enfants. »

Comme dans les vers de Lamartine, cités plus haut, l'ombre du mort est censée hanter le bosquet funéraire, le morceau de nature autour de la tombe :

Pour la première fois tu nous fuis, ô ma mère !  
L'impitoyable mort a glacé ta paupière,  
Mais ton ombre tressaille au milieu des cyprès ;  
Tes enfants t'ont rendu l'époux que tu pleurais (1821).

La présence de cette ombre invite les vivants à la visiter et à l'entretenir.

Une longue épitaphe est consacrée à un enfant de 4 ans, mort en 1823 :

Dans ce triste tombeau, tu dors, ô mon enfant !  
Écoute c'est ta mère ! Ô ma seule espérance !  
Réveille-toi, jamais tu ne dors si longtemps.

Un autre enfant de 12 ans :

Va compléter la céleste phalange,

Alphonse, Dieu t'appelle, il lui manquait un ange.

Ces épitaphes parisiennes ont bien le même style, la même inspiration, le même espoir de retrouvailles célestes que la littérature de consolation américaine. La plupart du temps une phrase fait allusion à la réunion prochaine et souhaitée du survivant et du défunt :

Je vis pour la pleurer et la joindre au tombeau...

Il fit élever ce modeste tombeau en mémoire de sa digne et respectable épouse dans l'intention d'y être réuni pour l'éternité (1820).

Il arrivait à l'épithaphier de manifester sur la pierre dure une vieille haine de famille. Ainsi ce père malheureux de 1819 proclamait-il *coram populo* que sa fille était morte « victime d'un hymen malheureux ». Le gendre, furieux de cette publicité, obtint de la justice la réforme de l'inscription.

Quand il s'agissait non plus d'une femme ou d'un enfant, mais d'un homme, les mérites de la profession étaient associés aux vertus domestiques, les regrets des subordonnés à ceux de la famille.

Ainsi ce loueur de cabriolets était-il pleuré à la fois par sa famille et ses cochers :

Oh le meilleur des fils, des époux le plus tendre,  
Des pères le phénix, puisses-tu nous entendre !  
Tes parents, *tes amis et tes subordonnés*  
Vivront et mourront tous tes affectionnés.  
Ils pleurent avec nous, ils humectent ta cendre,  
Mais nos larmes hélas ! ne doivent te surprendre,  
Crois, notre cher Bagnard, à nos vives douleurs.  
Ah ! ton dernier soupir repose dans nos cœurs.

Il s'agissait là d'un petit entrepreneur ; l'építaphe d'un grand industriel, M. Lenoir-Dufresne, mort le 22 avril 1806, est plus concise, mais plus « sublime » : « Plus de 5 000 ouvriers qu'alimenta son génie, qu'encouragea son exemple, sont venus pleurer sur sa tombe un père et un ami. »

A leur manière naïve et bavarde, qu'aujourd'hui nous sommes tentés de trouver ridicule et hypocrite (« un seul être vous manque, pastichait Giraudoux, et tout est repeuplé »), les építaphes du XIX<sup>e</sup> siècle traduisent un sentiment réel et profond que l'historien n'a pas le droit de railler. Reconnaissons que le latin leur imposait une autre sobriété quand il était encore employé comme dans cette tombe romaine de 1815 (Santo Eustacio à Rome) : *Quos amor et pietas junxit dum vita manebat, aeternum coeli jungat et alta domus*. (Que ceux que l'amour et la piété ont unis pendant leur vie soient toujours unis dans la demeure céleste.)

Pendant un long millénaire, par un mélange de pudeur et d'indifférence, on avait hésité devant cet étalage, sauf cependant au moment même de la mort, au cours du premier Moyen Age et, plus tard encore, dans les cultures méridionales et rurales : le moment des pleureurs. Depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, ces manifestations excessives avaient été refoulées et ritualisées. Au contraire, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle au moins, on sent monter le besoin de crier sa douleur, de l'afficher sur la tombe qui devient alors ce qu'elle n'était pas, le lieu privilégié du souvenir et du regret.

Tout au long du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle ce sentiment subsiste, mais le style change peu à peu : plus de longs poèmes en vers, plus d'interminables éloges, moins de détails personnels. Mais toujours les mêmes apostrophes. Le genre s'est vulgarisé au fur et à mesure que le nombre s'est accru de ceux qui ont tenu à inscrire leur au revoir sur la tombe de leurs morts. Les commerçants tombiers ont alors proposé aux familles des formules toutes faites, qui exprimaient de manière forcément conventionnelle et banale des sentiments pourtant

authentiques et personnels : « Regrets éternels », peints sur des plaques émaillées qu'on posait simplement sur le tombeau, accompagnées parfois de la photo du défunt et de quelque apostrophe filiale ou parentale. Nos cimetières d'aujourd'hui en sont pleins, et en France, en Italie, en Espagne, en Allemagne, l'habitude n'en est pas perdue dans les milieux populaires.

Elle témoigne d'un sentiment d'autant plus fort qu'il n'est plus encouragé par les Églises. Au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, celles-ci avaient admis et assimilé l'attachement des vivants à leurs morts et aux manifestations funéraires. Les tombeaux ont été décorés comme de petites chapelles, encombrées d'objets de piété, de croix, de cierges, de « Souvenirs de Lourdes » et de « première communion ». Le culte des morts paraissait aux prêtres naturel chez un bon chrétien, et les épitaphes redondantes et pathétiques étaient interprétées comme autant de témoignages de foi, composées, d'ailleurs, dans le style de la littérature religieuse du temps. Quelques prêtres, cependant, et parmi les plus réactionnaires, s'inquiétèrent alors au nom de l'orthodoxie. Ils soupçonnaient, avec raison, le déisme des Lumières dans ces démonstrations trop laïques. M<sup>gr</sup> Gaume vers 1880<sup>595</sup> manifestait déjà de la mauvaise humeur contre ces épitaphes « où la niaiserie le dispute au naturalisme ». Mais cette rhétorique était trop liée à la piété envers les morts pour qu'on attaquât l'une et pas l'autre. C'est seulement au milieu du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle que les clergés n'ont plus hésité à brûler ce qu'ils avaient autrefois admis et même encouragé. Ainsi, en 1962, en Angleterre, une femme de soixante-quinze ans fut contrainte par un tribunal de l'Église anglicane d'effacer sur la tombe de son mari ces mots, pourtant bien faibles par comparaison à l'éloquence romantique : « A jamais dans mes pensées. »

« Je pensais l'inscription convenable, fit-elle observer. Mon mari était tout pour moi. » Mais le Révérend D. S. Richardson, qui faisait fonction de procureur, a répondu En cette époque de paganisation des obsèques, il est nécessaire que l'Église adopte une ferme attitude chrétienne. *Nous*

*estimons que de fortes expressions d'affection ou d'affliction sont déplacées*<sup>596</sup>. »

A la même époque, en France, un prêtre catholique réunissait une collection d'épitaphes de ce genre dans le but d'en montrer le ridicule et, au-delà, le paganisme. La sentimentalité du XIX<sup>e</sup> siècle était ainsi tournée en dérision et même dénoncée comme le masque de la vanité bourgeoise et de l'esprit de classe. Dans l'annonce publicitaire, l'éditeur, également catholique, n'avait pas hésité devant le jeu de mots : « la réalité dépasse l'affliction ». Pour les lecteurs étrangers : l'affliction = la fiction<sup>597</sup>. L'alliance spontanée du XIX<sup>e</sup> siècle entre le culte laïque des morts et les clergés des Églises est aujourd'hui remise en cause.

## ***Le rural cemetery. Le cimetière bâti***

Les cimetières nouveaux étaient devenus des lieux de visite où parents et amis aimaient se recueillir sur la tombe de leurs morts. Il fallut donc les adapter à cette fonction et les prévoir en conséquence. Deux modèles furent alors créés, assez proches l'un de l'autre dans l'esprit des promoteurs, mais leurs différences devaient augmenter ensuite au point de caractériser deux grandes aires culturelles.

Le premier est bien connu, c'est le Père-Lachaise ; le terrain de Mont-Louis avait été acquis en 1803 pour remplacer le cimetière de Sainte-Marguerite. Bien entendu il était alors situé hors de Paris, et il fut conçu à l'image des champs Élysées, comme un jardin anglais ondulé et boisé, où les beaux monuments étaient noyés dans la verdure. On y transporta quelques dépouilles illustres, comme celles présumées d'Abélard et d'Héloïse ; dès le début, le Père-Lachaise, avec les autres cimetières nouveaux de Montmartre et de Montparnasse, figura dans les guides de Paris parmi les curiosités de la capitale. Encore aujourd'hui, il a conservé

son charme romantique dans sa partie ancienne, la plus escarpée. Son histoire est bien connue et se trouve dans tous les ouvrages sur Paris. Il est l'aboutissement normal, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, des réflexions et des projets qui se sont succédé pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et que nous avons analysés plus haut.

Le second modèle est américain et un peu postérieur, en 1831. C'est Mount Auburn dans le Massachusetts. Son histoire était moins connue que celle du Père-Lachaise. Elle nous est bien contée dans une contribution au recueil *Death in America* de D.E. Stannard : « The cemetery as a cultural institution : the establishment of Mount Auburn and the Rural cemetery Movement », par S. French<sup>598</sup>.

Dès les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, les Américains de la Nouvelle-Angleterre se préoccupèrent de la situation de leurs cimetières, de l'indécence des sépultures, de ses dangers pour l'hygiène publique, comme les Français du XVIII<sup>e</sup> siècle. Des particuliers se réunirent pour créer des cimetières privés qui échapperaient à la fois aux inconvénients de l'enterrement dans la propriété et à ceux du cimetière public, l'un et l'autre exposés aux violations. Le cimetière n'était pas, comme en France, un monopole municipal. Ils purent donc constituer des sociétés civiles pour créer et gérer le cimetière comme une *non profit institution*, assurée de l'ordre et de la pérennité.

Très vite les premières raisons de décence et d'hygiène cédèrent le pas à un grand dessein, celui de transformer le séjour des morts en une « institution culturelle » pour les vivants qui aimeraient le visiter et y méditer.

C'est alors que le mot de *cemetery* s'imposa à la place de *churchyard* ou de *graveyard*. Comme on le dit dans le discours d'inauguration de 1831, « il peut servir à quelques-uns des plus hauts desseins de la religion et de l'humanité. Il peut donner des leçons que personne ne peut refuser d'entendre, que chaque vivant doit écouter. Il est une école de religion et de philosophie ».

Ce cimetière est donc d'abord philosophique. Il enseigne que la mort n'est pas seulement destruction, « mais qu'elle concourt à un autre but qui est la reproduction : le cycle de la création et de la destruction est éternel » (1831).

C'est pourquoi le cimetière est un paysage naturel. On l'appelle « *rural cemetery* », et le nom servira à désigner tous les cimetières créés à l'imitation de Mount Auburn.

Ensuite ce cimetière est patriotique et civique, cette fonction étant rappelée avec insistance dans les discours d'inauguration ; comme le dit S. French, il doit donner « un sens de la continuité historique, des racines sociales », ou selon le mot d'un orateur de 1848, le *sense of perpetual home*. « Personne n'oubliera jamais le lieu où son père, ses amis sont enterrés, si ce lieu a le charme qui touche le cœur et satisfait le goût, et la terre qui les contient n'aurait-elle aucun attrait, elle sera toujours chère aux vivants pour cette raison » (1855).

Le *rural cemetery* est enfin une école de morale : il rendra chacun plus sage et plus sérieux, en particulier les jeunes.

A vrai dire, les desseins des fondateurs du *rural cemetery* n'étaient pas si éloignés des faiseurs de projets et de plans français du début du XIX<sup>e</sup> siècle, et Mount Auburn n'est pas très différent du Père-Lachaise dans ses premières conceptions. L'un et l'autre sont des jardins avec des monuments. Mais ils vont se séparer et donner naissance à deux lignées différentes.

Le rapport entre la nature et les monuments va changer en sens contraire. Dans l'ancien Mount Auburn comme dans les *rural cemeteries* de l'époque, les tombes étaient soit des stèles néo-classiques, des *headstones*, souvent groupées à l'intérieur d'une clôture métallique comme dans les *country churchyards* ou dans les cimetières privés, soit des monuments sculptés à personnages réalistes, semblables à ceux qu'on élevait à partir du milieu du siècle dans les cimetières français et



italiens : bustes d'hommes, enfants endormis, enlacés par une mère triste, anges, femmes en prière<sup>599</sup> ...

En réalité, au début, les *rural cemeteries* ressemblaient beaucoup au Père-Lachaise et aux cimetières européens : les monuments criblaient le tissu végétal comme des trous de mite. Mais au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, l'évolution s'est faite en Amérique au profit de la nature et au détriment de l'art. On renonça aux clôtures métalliques qui hérissaient le cimetière. On préféra les *headstones*, qu'on croyait indigènes, aux monuments qu'on jugeait prétentieux. Cela se fit petit à petit. Au XX<sup>e</sup> siècle, on en arriva à remplacer même les modestes *headstones* et *footstones* par une discrète plaque de pierre ou de métal qui marquait simplement l'emplacement de la tombe.

Dès lors, aucun volume n'arrêtait plus le regard et n'interrompait la continuité du gazon. On passa ainsi du *rural cemetery* du XIX<sup>e</sup> siècle au *lawn cemetery* du XX<sup>e</sup>, c'est-à-dire à la grande pelouse où les petites plaques funéraires sont à peine perceptibles.

Ainsi, en Amérique, le cimetière avait-il de moins en moins l'apparence d'un *churchyard*, et de plus en plus celle d'un jardin. C'est pourquoi, d'ailleurs, il servit de modèle aux parcs urbains comme Central Park à New York<sup>600</sup> (1856).

Au Père-Lachaise, au contraire, c'est la nature qui a reculé devant l'art. A l'origine, les espaces de parc étaient étendus comme à Mount Auburn, mais les monuments y étaient sans doute déjà plus voyants.

Si, dans la partie la plus ancienne et la plus haute, au relief mouvementé, le dessin et l'esprit du parc ont été sauvegardés, dans les zones plus plates et plus basses, les tombes furent serrées les unes contre les autres, et rien là ne ressemble moins à un parc.

L'occupation par la pierre était déjà avancée vers le milieu du siècle, si bien que les contemporains réalisèrent très bien l'opposition entre les

deux modèles, les partisans du *rural cemetery* reprochant au Père-Lachaise la prétention de ses monuments.

Mount Auburn a été tout de suite imité en Amérique et en Angleterre (Abney Park à Londres, en 1840), étendant à une grande aire géographique le type du *rural cemetery* où la tombe s'efface dans le paysage au point de se confondre avec la pelouse. Il est assez remarquable que ce modèle continue – ou retrouve et reconstitue – le *churtyard* de Thomas Gray qui a été ainsi réhabilité. Une jolie peinture du nouveau musée de Brest représente la visite à la tombe de Shelley dans le merveilleux cimetière protestant de Rome, à la piazza Ostiense : oasis romantique dans la ville baroque et classique, un *rural cemetery* en miniature.

La visite au cimetière n'est pas un thème inconnu de la peinture américaine. Au musée Walters de Baltimore, un tableau naïf du milieu du siècle montre des passants dans un *lawn cemetery*, aux stèles dressées<sup>601</sup>. Notons aussi que Mount Auburn a été représenté en lithographie et en peinture, par exemple dans une belle toile de Thomas Chambers.

Le modèle du *rural cemetery* domine en Angleterre et en Amérique du Nord. Le Père-Lachaise tardif et les cimetières parisiens de Montmartre et de Montparnasse qui lui ressemblent servirent plus ou moins de modèle aux nouveaux cimetières urbains de l'Europe continentale, qui subissaient aussi d'autres influences, comme celle du *campo santo* italien où persiste le souvenir du cloître. Dans toute cette grande aire géographique, catholique et aussi protestante, les monuments de pierre, petits et grands, ont envahi l'espace disponible.

Ces cimetières bâtis inspirèrent plus les sculpteurs de monuments qui les ornaient que les peintres. Ceux-ci préféraient le cimetière de campagne ou le *rural cemetery*. C'est pourquoi l'image la plus populaire du genre dans l'art du XIX<sup>e</sup> siècle en France a été celle du pèlerinage collectif de la Toussaint : familles en deuil qui s'empressent sous la petite

pluie d'automne, ou, dans la gravure, la prière des veuves devant le tombeau vide des marins péris en mer, après la messe du dimanche en Bretagne.

La différence entre les deux aires géographiques pourrait tenir à une différence d'attitude devant la nature. En Amérique, en Angleterre, la nature émeut toujours et ses liens avec la mort sont réels et profonds. En France, au contraire, si la nature a pu toucher un temps, au XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup>, c'est par accident ; elle est ensuite redevenue indifférente et le sentiment a été tout entier absorbé par le monument. Le cimetière est donc une petite ville de pierre aux maisons serrées, où deux cyprès de circonstance ont l'allure insolite de balais de cabinets : telle est bien souvent, au moins au nord de la Loire, l'allure des cimetières de campagne français quand ils ont été transférés, selon la loi, hors du village, dans une sorte de banlieue triste.

Il n'est pas facile aujourd'hui à un Français ou à un « continental » de comprendre la relation qu'entretenait avec la nature un homme de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il a tendance à la soupçonner de littérature, d'esthétisme, et pour tout dire, car c'est aujourd'hui l'injure par excellence, de romantisme.

Un texte de *Jacquou le Croquant* (1899) nous montre ce sentiment à l'état naissant chez un Français né en 1836. Eugène Leroy se fait le témoin des idées de son temps dans un milieu républicain, hostile à l'Église. Dans son livre, la mort et l'enterrement occupent une place importante, ses paysans les tiennent pour des moments forts qu'il faut décrire si l'on veut être un observateur fidèle. « La Bertille se désolait que sa mère fût enterrée sans prières », parce qu'elle ne pouvait pas les payer. La mère de Jacquou fut repoussée par le curé à la porte de l'église, sous prétexte qu'elle était une huguenote : sa dépouille fut jetée dans un trou (*imblocata*, aurait-on dit au Moyen Âge). Plus tard, Jacquou profite d'un enterrement auquel il assiste « pour aller vers l'endroit où ma mère était enterrée. Que dirai-je ? Ça n'y fait rien, n'est-ce pas, que

par-dessus les six pieds de terre qui recouvrent les os d'une pauvre créature [il n'y avait aucun monument de pierre] il y ait des fleurs ou des herbes sauvages, mais [cela nous fait tout de même quelque chose] nous nous laissons facilement prendre par les yeux sans écouter la raison. Aussi, lorsque je vis ce coin plein de pierres (...) envahi par les ronces (...) je restai là un instant, tout triste, regardant fixement ce lieu abandonné d'où toute trace de sépulture de ma pauvre mère avait disparu. Et en m'en allant je passai près d'une tombe brisée par le temps (...) et je me dis combien c'était chose vaine que de chercher à perpétuer la mémoire des morts [vaine, mais pourtant indéracinable]. La pierre dure plus longtemps qu'une croix de bois, mais le temps qui détruit tout la détruit aussi ». Nous retrouvons ici le thème ancien de la Vanité. Plus nouveau et, je pense, plus ressenti est ce qui suit : « Ne faut-il pas enfin que le souvenir du défunt se perde dans cette *mer immense et sans rive* des millions de milliards d'êtres humains disparus depuis les premiers âges. » Image de « la mer sans cesse recommencée », que nous avons notée dans les poèmes d'Emily Brontë, dans le journal d'Albert de La Ferronnays. « Dès lors l'abandon à la nature qui recouvre tout de son manteau vert vaut mieux que ces tombeaux ou la vanité des héritiers se cache sous le prétexte d'honorer les défunts. » C'est presque le langage des partisans américains du *rural cemetery* dans leurs réquisitoires contre le Père-Lachaise. L'homme du XIX<sup>e</sup> siècle ne supporte pas l'abandon des morts comme s'ils étaient des animaux ; il veut méditer à la place des sépultures qu'il faut donc pouvoir reconnaître, si discret que soit le signe. Alors, si l'on renonce à l'art, la solution est celle du *rural* ou du *lawn cemetery* où l'art demande à la nature de prendre sa place.

La tombe visible a de moins en moins de sens dans le *rural cemetery*. Elle en est au contraire chargée dans l'Europe continentale. Nous avons déjà vu, au chapitre 5, que la croix, jadis rare, s'était répandue partout, croix de pierre, croix de bois, image symbolique de la mort et d'une mort

plus ou moins (selon les opinions) distinguée de la mort biologique, entourée d'un halo d'espoir et d'incertitude.

Les premiers monuments funéraires qui voulaient en imposer ont été imités soit des belles tombes d'églises, soit des quelques édifices privés qu'on trouvait dans les cimetières, les unes et les autres s'inspirant alors de l'Antiquité et du néo-classicisme : stèles à urnes, pyramides, obélisques, colonnes complètes ou brisées, et aussi pseudo-sarcophages.

Ces types subsistèrent longtemps. L'art funéraire du XIX<sup>e</sup> siècle est très divers ; il répugne aux conventions massives de la coutume, que le Moyen Age et les Temps modernes avaient au contraire acceptées.

Cependant, un type nouveau est né au début du XIX<sup>e</sup> siècle, qui devint très populaire, au point de se maintenir jusqu'à la fin du siècle au moins : la tombe-chapelle. On se rappelle qu'aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (chapitre 5) les chapelles latérales servaient de chapelle aux vivants et de tombeaux aux morts ; le cercueil était enterré juste en dessous dans un caveau voûté, mais il pouvait y avoir, en outre, un monument dans la chapelle. Celle-ci constituait, en réalité, le vrai tombeau visible.

Il n'existait pas (sauf de très rares exceptions comme certaines chapelles privées de château – celle des La Trémoille à Niort – ou des chapelles de confrérie) de chapelles funéraires en dehors des églises.

Alors quand on n'a plus pu enterrer dans les églises, on a eu l'idée de transporter la chapelle latérale funéraire dans le cimetière et d'en faire un tombeau. L'une des premières a été construite au Père-Lachaise vers 1815 : c'est « la chapelle sépulcrale de la famille Greffulhe », décrite et reproduite dans les guides de l'époque. Ce monument remarquable était comme une petite église. On prit vite l'habitude d'avoir sa chapelle au cimetière, une chapelle miniaturisée, aux dimensions normales d'une concession perpétuelle. Il en existe des quantités, elles se sont répandues et vulgarisées dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : une petite *cella* avec un autel surmonté d'une croix, recouvert d'une nappe, de chandeliers et de vases en porcelaine. Devant l'autel un ou deux prie-Dieu ; les noms

des défunts et les épitaphes sont sur les murs intérieurs de la *cella*, elle-même fermée d'une grille, à l'origine vitrée. La chapelle est généralement de style néo-gothique ; sur son fronton est inscrit : Famille X. Car, comme les chapelles latérales des églises, ces tombes n'étaient pas individuelles, mais familiales. Le tombeau n'est presque plus, même en apparence, ce monument commémoratif qui perpétuait un souvenir ; il est devenu un lieu de visite et de pèlerinage, organisé pour la prière et la méditation, avec de quoi s'asseoir ou au moins s'agenouiller.

Dans les tombeaux-chapelles, il n'y a pas de place privilégiée pour le portrait, sauf quand le mort est illustre, comme le général Chanzy, figuré alors en gisant à la mode médiévale et tourné vers l'autel de sa chapelle.

## Portraits et scènes de genre

Dans la seconde moitié du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, au contraire, les statues portraits deviennent très fréquentes et s'organisent parfois en véritables scènes de genre. Les plus pathétiques sont alors les tombes d'enfants ou d'adolescents. Elles sont nombreuses, car la mortalité des enfants et des jeunes était encore élevée, mais, à les regarder aujourd'hui comme à lire la littérature américaine de consolation de la même époque, on sent combien elle était devenue douloureuse. Ces petits êtres longtemps négligés étaient reproduits comme des personnages illustres, avec un réalisme et un mouvement qui donnaient au visiteur exploré l'illusion de leur présence.

Au cimetière de Nice (qui est un merveilleux musée funéraire, les tombes les plus anciennes – et les plus menacées – sont de 1835), une fillette de huit ans accueille au ciel son petit frère qui est venu la rejoindre dans l'au-delà. Les deux enfants, grandeur nature, se tendent les bras, et le petit garçon en chemise s'élance vers sa sœur qui l'attend (fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup>, début du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle). J'ai retrouvé la même scène datant de la

même époque, au cimetière de San Miniato, au-dessus de Florence, à se demander si elles ne sont pas dues au même artiste ou si le thème n'était pas banal : Emma et Bianca se retrouvent au ciel. Elles courent l'une vers l'autre, les bras également tendus. Mais la plus petite est entourée de roses, et à moitié transformée en rose. Une première inscription nous apprend que les deux petites filles sont parties de ce monde à peu de temps d'intervalle. Une deuxième, à côté, donne la parole à Emma et à Bianca qui recommandent à leurs parents de ne pas pleurer, parce qu'elles sont maintenant parmi les anges au ciel où elles chantent la gloire de Dieu et prient pour les survivants.

Ces petites filles, dira-t-on, provenaient de familles riches qui pouvaient payer de bons sculpteurs et obéissaient à des convenances de classe. Mais on trouve des témoignages populaires du même sentiment. Au cimetière d'Aureilhan, dans les Landes de Gascogne, près de la petite église, à gauche en entrant, on est frappé par une toute petite statue d'enfant, maladroite ou naïve, sans pierre tombale : l'enfant est à genoux et tient une couronne dans ses deux mains, comme une offrande. Il n'y a pas de date, mais l'œuvre est sans doute de la fin du siècle dernier ou du début de celui-ci.

Une autre scène, assez souvent représentée au XIX<sup>e</sup> siècle sur les tombes par les sculpteurs, est la mort au lit. Cette image, très rare avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, doit être rapprochée de la grande exaltation des derniers moments, telle que nous l'avons trouvée chez les Brontë, les La Ferronays : à Santa Maria Novella, à Florence, une tombe de 1807 met en scène une jeune fille. Celle-ci n'est plus morte, elle est déjà entrée dans l'au-delà, elle se dresse sur son lit et tend les bras vers l'éternité bienheureuse qui lui est promise. Elle a vaincu la mort, dont le squelette et la faux la guettaient à côté : *transitum vici*.

C'est la bonne mort. A Saint-Clément à Rome, une tombe de 1887 figure le comte de Basterot étendu sur son lit de mort. Une femme pleure

qui représente la faiblesse humaine, tandis qu'un ange, un *putto*, souriant, prend la main qui s'abandonne : il symbolise l'immortalité.

La revue *Traverses* a illustré la couverture de son premier numéro (1975) d'une superbe photo de Gilles Ehrmann prise dans quelque *campo santo* du XIX<sup>e</sup>, meilleure ou plus parlante que l'original<sup>602</sup>. Nous devons être à peu près à la fin du siècle. Le moment est celui du dernier soupir, la famille est groupée autour du lit, le mourant est calme, apaisé, sa femme est penchée sur lui, tout près de son visage qu'elle fixe avec intensité. Une fille appuie sa tête sur l'oreiller dans un geste de tendresse. Elle seule ne regarde pas le mourant, sans doute la plus jeune. Une autre tend les deux mains en avant, comme pour serrer une dernière fois le père qui s'en va. Dans le fond un gendre, avec la tristesse de circonstance, et aussi la discrétion du presque étranger.

Quelles que soient les variations du goût et de la mode, c'est de la très belle sculpture ! Celle-ci n'a cependant pas le monopole de la tombe. En cette seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, des artistes locaux n'ont pas figuré les défunts dans des scènes aussi animées et pathétiques, mais avec l'immobilité des naïfs. Il existe à Loix-en-Ré (île de Ré) une sépulture de famille de cette époque qu'on appelle dans le pays « le célèbre tombeau », le tombeau Fournier. Il est bien en effet digne de la célébrité ! Il est constitué d'un pilier central surmonté d'une figure nue, agenouillée, les mains jointes, elle-même recouverte d'un petit édicule pseudo-gothique. Autour du pilier central quatre stèles, comme des autels romains, reliées au pilier central par de longs bras sculptés. Sur le pilier central et les stèles périphériques sont gravées des épitaphes et par devant, sont posés des bustes ou statues des membres de la famille. Le père est superbe : il a les bras croisés et tient d'une main un carnet et de l'autre un crayon. A côté, une simple pierre et une croix pour la fidèle servante.

Fournier est encore un notable, quoique local. Au XX<sup>e</sup> siècle, le rôle de la statuaire a diminué et même dans les grandes familles la mode du



portrait a passé. A la chapelle de la famille d'Orléans à Dreux, fondée par Louis-Philippe, les tombes les plus récentes sont nues. En revanche, la photo a permis au portrait, abandonné par les classes supérieures, de gagner les milieux populaires : une photo rendue inaltérable grâce à l'émail. En France, je me demande si les plus anciennes images de ce genre ne seraient pas celles des soldats de la guerre de 1914, « morts au champ d'honneur ». Leur héroïsme les avait plus particulièrement sortis de l'anonymat. L'usage devint ensuite général, plus fréquent cependant sur les tombes de femmes et de jeunes, objets d'une sollicitude particulière déjà remarquée par le guide de 1836 du Père-Lachaise. Il est particulièrement répandu dans les cimetières méditerranéens où les tombes sont souvent en surface comme les tiroirs d'une commode et où chaque tiroir est illustré. On va de l'un à l'autre comme on tourne les pages d'un album de photos.

## Paris sans cimetière ?

On pouvait penser, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, que la question des sépultures avait été définitivement réglée en France, grâce aux trois décisions de créer de nouveaux cimetières hors des villes, de juxtaposer les sépultures au lieu de les superposer, et de concéder aux morts un droit prolongé d'occupation du sol.

Les autres pays suivirent la même politique d'abandon des anciennes pratiques funéraires au profit des nouvelles : création de Nécropolis à Glasgow en 1833 sur le modèle du Père-Lachaise, d'Abney Park à Londres en 1840 sur le modèle de Mount Auburn, commission anglaise *ad hoc* qui déposa son rapport en 1851, création ensuite d'une série de cimetières hors de Londres...

En fait le problème devait se reposer à Paris à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais dans un climat sentimental très différent de celui du XVIII<sup>e</sup> et la mesure de cette différence permet d'évaluer le changement des mentalités.

Assez tôt, les administrateurs chargés de la police, comme on disait autrefois, se préoccupèrent de la situation. Un mémoire du préfet de la Seine de 1844<sup>603</sup> expose les difficultés consécutives au décret de l'an XII qu'il aimerait bien pouvoir modifier. Il s'attaque au « système » de la concession perpétuelle « dont les effets ne pouvaient être prévus à l'origine » et à la pression « d'une population toujours croissante et [hélas !] chaque jour plus portée, *même parmi les classes les moins aisées* [je souligne], au culte des sépultures ». Ce système aboutit à geler le terrain à la fois par la durée des concessions et par l'encombrement des monuments ou « entourages ». Les Innocents avaient supporté un empilement de plusieurs siècles ; dans les nouveaux cimetières, après une trentaine d'années, il n'y avait déjà plus de place. La raison en était l'extraordinaire engouement pour les tombeaux visibles et durables.

D'autre part, la ville avait galopé et regagné les cimetières qu'on avait pris tant de soin à repousser. En 1859, les communes suburbaines furent annexées à la capitale, si bien que le Père-Lachaise, les cimetières du début du siècle se trouvèrent à l'intérieur du Paris actuel des 20 arrondissements. Catastrophe pour l'administration : la situation de l'Ancien Régime se trouvait reconstituée, les morts étaient revenus au milieu des vivants.

Situation intolérable pour le préfet et les administrateurs qui avaient hérité les préoccupations de leurs prédécesseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, les parlementaires, et leur état d'esprit.

C'est pourquoi le préfet Haussmann voulut recommencer l'opération des Innocents, fermer les cimetières créés vers 1800 et prendre des précautions pour éloigner le nouveau cimetière à une distance telle qu'il ne risquerait plus d'être rattrapé par le développement urbain. Il proposa

Méry-sur-Oise, à une trentaine de kms de Paris. Trop loin pour les chevaux des corbillards, il devait être réuni à Paris par un chemin de fer qu'on a eu vite fait d'appeler le train des morts.

On se rappelle ce qui a été dit au début de ce chapitre : à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Innocents ont été déménagés brutalement dans l'indifférence générale. Le culte des morts n'était pas encore né. En 1868, le seul projet de fermeture (et non pas de déménagement) soulève une tempête. Le petit peuple de Paris « aime à visiter les cimetières avec sa famille (...). C'est sa promenade préférée dans ses jours de repos. C'est sa consolation dans ses jours de détresse ».

L'opinion tout entière s'émeut. Une lettre au *Siècle* (7 janvier 1868) exprime le sentiment général : « Les instincts populaires se révoltent à la pensée que les morts seront transportés par douzaines dans les wagons de chemin de fer. (...) Ils seront traités comme de simples colis<sup>604</sup>. »

L'administration parisienne revient à la charge au début de la III<sup>e</sup> République, de 1872 à 1881, rencontrant toujours la même opposition. On garde le souvenir de ces débats au conseil municipal dans la presse, dans des brochures. « Paris n'est pas une ville sceptique, écrivait-on en 1889 ; le culte des morts [l'expression est devenue courante] s'y est perpétué d'âge en âge. La preuve : sous l'Empire on voulut créer une immense nécropole à Méry-sur-Oise. Tous les Parisiens indignés protestèrent parce que, suivant l'usage ancien [pas si ancien que cela], ils ne pouvaient plus accompagner à pied leurs chers morts aux champs de repos où on les eût conduits en chemin de fer. »

L'administration abandonne la partie quand elle s'aperçoit que les savants ne la soutiennent plus. En 1879, le Conseil municipal charge une commission d'experts, dans la tradition des médecins et des parlementaires du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'examiner dans quelle mesure et pour combien de temps on pouvait assainir les cimetières actuels. On s'attendait bien à de nouvelles dénonciations des foyers de peste !

Or, la réponse des ingénieurs ruine tout simplement un siècle d'arguments scientifiques ; elle assure que « les prétendus dangers du voisinage des cimetières sont illusoires, (...) que la décomposition des corps est complètement opérée dans la période légale de cinq ans ».

Des expériences avaient déjà été faites dès 1850, qui renversaient les idées acquises<sup>605</sup>. Guérard, qui avait examiné l'eau d'un puits du cimetière de l'Ouest, s'aperçut qu'elle pouvait « produire de bons effets ». « Au lieu d'être crue comme la matière calcaire du sol devait le faire supposer, elle [grâce à certains produits de la décomposition] dissolvait le savon, cuisait les légumes. Elle était limpide, inodore et de bon goût. »

M. le professeur Colin, de l'école vétérinaire d'Alfort, tua des animaux en leur inoculant le charbon et des liquides septiques<sup>606</sup>. Il les enterra à de faibles profondeurs (10 à 30 cm). « Puis il a parqué des animaux pendant une durée de 4 à 15 jours sur le sol où ils étaient enfouis. Ces animaux étaient pesés toutes les 24 heures. Les adultes restèrent stationnaires. Les jeunes progressaient dans les limites habituelles. »

M. Miguel « a établi que, contrairement à l'opinion de plusieurs auteurs, la vapeur d'eau qui s'élève du sol, des fleurs et des masses en putréfaction est toujours micrographiquement pure. (...) Les gaz qui proviennent de matières enfouies en voie de décomposition sont toujours exempts de bactéries ». « En ce qui concerne les cimetières de Paris, la saturation du sol par la matière cadavérique n'existe ni au point de vue des gaz ni au point de vue des solides<sup>607</sup>. »

« Si le sol de Paris n'est donc pas empoisonné pas plus que son atmosphère... », c'est grâce « à la merveilleuse puissance d'épuration que possède la terre, qu'on peut considérer comme un filtre permanent ».

Nous sommes loin du temps où les légumes des voisins des Innocents étaient instantanément corrompus par l'air, où les fossoyeurs mouraient comme des mouches. « Les fossoyeurs aussi [comme les vidangeurs, les tanneurs, les corroyeurs], loin d'être plus que les autres hommes sujets

aux maladies quelconques ou à contracter dans l'exercice de leurs métiers des affections spéciales, ont été réputés de tout temps, à tort ou à raison, comme jouissant d'une sorte d'immunité envers les maladies épidémiques<sup>608</sup>. »

« On peut donc sans crainte s'approcher des modestes croix plantées en terre, pour y lire parfois la naïve expression de la douleur du pauvre, sans être obligé de parfumer son mouchoir ou de retenir son haleine comme ont coutume de le faire certaines personnes délicates<sup>609</sup>. »

Les cimetières ne sont plus insalubres : les « ingénieurs » l'ont démontré. Sans doute ont-ils travaillé avec l'objectivité scientifique. Mais il se trouvait que leur science coïncidait avec l'opinion de leur temps, une opinion pas seulement morale, religieuse aussi.

## **L'alliance des positivistes et des catholiques pour garder les cimetières dans Paris**

La polémique autour du projet de Méry nous éclaire sur ce qu'était devenu dans les mentalités le culte des morts. Cette littérature exprime deux opinions différentes, mais coalisées dans le même combat : celle des « positivistes » et celle des catholiques. Nous allons les analyser successivement.

Qu'appelait-on positivistes ? Des disciples d'Auguste Comte, mais non pas de purs théoriciens, les animateurs d'un mouvement de philosophie politique qui s'adressaient sinon aux masses, du moins aux élites populaires ou bourgeoises, et les invitaient à une action à la fois civique et religieuse.

Dès 1869 l'un d'eux, le D<sup>r</sup> Robinet<sup>610</sup>, répondait à Haussmann dans un livre au titre significatif : *Paris sans cimetière*. Alors « Paris ne serait

plus une ville et la France serait décapitée ». « Il n'y a pas de cité sans cimetière. » En 1874, Pierre Laffitte, « directeur du positivisme », publiait ses *Considérations générales à propos des cimetières de Paris*, où il affirmait que le cimetière « constitue l'une des institutions fondamentales de toute société quelconque ». « Toute société résultant de l'évolution continue d'une suite de générations liées entre elles, suppose un passé, un présent et un avenir. » A côté de la Maison commune, « le cimetière [et non pas la tombe] est l'expression du passé » (Laffitte).

« L'homme, dit avec une émotion certaine le D<sup>r</sup> Robinet, prolonge au-delà de la mort ceux qui ont succombé avant lui, (...) il continue de les aimer, de les concevoir, de *les entretenir* [je souligne] après qu'ils ont cessé de vivre et il institue pour leur mémoire un *culte* [je souligne] où son cœur et son intelligence s'efforcent de leur assurer la perpétuité (...). Cette propriété de la nature humaine (...) nous fait assez affectueux et assez intelligents pour aimer des êtres qui ne sont plus, *pour les arracher au néant et pour leur créer en nous-mêmes cette seconde existence* qui sans doute est la seule véritable immortalité. » Je pense qu'on ne peut pas mieux exprimer le sentiment de la France laïque du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. L'intensité du souvenir, son entretien constant avaient créé dans l'âme des vivants une seconde existence des morts, moins active mais aussi réelle que la première. Laffitte souligne : « *La tombe prolonge l'action moralisatrice de la famille au-delà de l'existence objective des êtres qui en font partie.* »

D'où le culte des tombeaux, « il est indépendant au fond de l'état des dogmes et de la forme des gouvernements. Il a surgi du plus profond de notre nature comme le principe qui nous sépare le plus de l'animalité (...), le sceau de l'humanité ». Ici Robinet développe une idée de Vico.

Laffitte, reprenant A. Comte en vulgarisateur, expose les avatars historiques de ce sentiment originel.

La première étape fondamentale est le fétichisme. « La mort n'est que le passage de la vie mobile à la vie immobile », nous dirions sédentaire.

« La conservation des restes s'impose alors... on n'y voit pas la mort, pas plus que le cadavre, être le sujet de cette sorte d'horreur propre aux populations théologiques » et chrétiennes. La tombe est alors « le signe représentatif et frappant de ceux que nous avons perdus. Et par conséquent encore, si le souvenir de nos morts est une condition de toute existence sociale comme développant le sentiment de la continuité, la tombe reste une institution nécessaire ».

Un fétichisme spontané subsiste toujours en nous. C'est sur lui « qu'est fondée la conservation des objets qui nous rappellent des personnes aimées et respectées », des souvenirs, bracelets en cheveux, plus tard photographies... « Dans le signe matériel, il y a pour nous et pour toute l'espèce humaine [mais plus particulièrement pour l'Occident chrétien du XIX<sup>e</sup> siècle, et c'est comme analystes de ce sentiment séculaire et passager que les positivistes de 1860-1880 nous intéressent] signe et animation du signe lui-même. » Comment le tombeau ou le souvenir font-ils revivre le disparu, le désincarné ? : « L'esprit scientifique qui débute méconnaît tout cela, mais l'esprit scientifique complet et réel, qui embrasse et comprend tout, rend raison et utilise cette disposition de notre nature. »

Il faut donc incorporer le fétichisme dans le positivisme. Celui-ci « sanctionne la grande inspiration qui a fait de la tombe non seulement une institution personnelle ou de famille, mais aussi une institution sociale, par la fondation du cimetière qui lui donne un caractère collectif. Alors le culte des morts prend un caractère public, ce qui en accroît immensément l'utilité, car la tombe développe le sentiment de la continuité dans la famille, et le cimetière le sentiment de la continuité dans la cité et dans l'Humanité ».

C'est pourquoi le cimetière « doit être (...) institué dans la cité elle-même, de manière à y permettre le culte des morts qui est un élément civique de premier ordre », ce qui est exactement le contraire des idées des parlementaires de 1763, de Loménie de Brienne, du clergé

philosophique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Combien nous paraît-il fade et équivoque, le *Mémoire des curés de Paris* de 1763, à côté de la théorie positiviste des cimetières et de leur place dans la cité ! Plus d'un demi-siècle d'évolution et de méditation a néanmoins précédé et préparé cette théorie qui exprime et conceptualise l'opinion la plus répandue et la plus commune.

Les fidèles du positivisme savaient que, depuis les belles époques fétichiques, le culte des morts s'était dégradé par la faute des théismes et des Églises. L'époque théologique marque un recul sur « la spontanéité fétichique ». « La théorie théologique consiste à mettre la tombe et le cadavre sous la protection des dieux infernaux et à obtenir leur respect par la crainte de la colère divine » (Laffitte).

Nos auteurs soulignent la responsabilité du catholicisme dans la désaffection du culte des morts : « Quant au catholicisme, il n'a fait que continuer le polythéisme et même, il faut le remarquer, sa préoccupation de salut éternel était bien autrement intense que celle du polythéisme. Il *a plutôt poussé à l'abandon des morts* [je souligne] » (Laffitte).

Un auteur de 1889, ancien conservateur du cimetière de Marseille, Bertoglio, s'étonne aussi de l'indifférence de l'Église médiévale : « Nous sommes fondés à croire qu'il [le clergé] s'en est intentionnellement abstenu [de révérence à l'égard des cimetières], persuadé que l'horreur du champ commun devait augmenter le nombre de ceux qui sollicitaient une place dans les caveaux des monuments dédiés à Dieu. »

C'est le peuple de Paris, la grand-ville, qui a le premier réhabilité ses morts : « Les progrès frappants qui se sont accomplis en France surtout depuis deux générations dans le culte des morts sont dus à l'admirable influence de Paris. Car, comme nous l'avons constaté, le théologisme, surtout monothéique, ne pousse nullement par lui-même au culte des morts ni aux soins spéciaux des cimetières ; au fond, *qu'importent les soins à donner aux tombes de ceux dont la destinée est réglée pour l'éternité.* » (Je souligne.) On retrouve ici le reproche fait constamment à l'Église depuis



la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Non seulement le culte des morts n'a pas été favorisé par les grandes confessions, mais encore il augmente quand l'audience de celles-ci diminue. Quand Dieu est mort, le culte des morts peut devenir la seule religion authentique. Il est « d'observation constante qu'il y a deux générations, les cimetières étaient très peu soignés en France, et que, dans le Midi, si catholique à ce qu'on prétend [à l'attention de M. Vovelle], l'abandon était presque absolu (...). Un grand et profond changement s'est accompli (et il prend tous les jours plus d'extension) dans le soin des cimetières et le culte des morts. Eh bien, c'est à Paris, il y a à peu près deux générations, que ce mouvement a commencé. Ce développement croissant et admirable du culte des morts dans la grande cité religieuse de l'Occident (religieuse, mais non pas théologique) a fini par frapper tous les observateurs. Mais ce qui les a frappés encore plus, c'est cette contradiction apparente entre l'émancipation théologique croissante de Paris [sa déchristianisation ?] et le culte croissant des morts. A mesure que Dieu est de plus en plus éliminé et même oublié, le culte des morts s'étend sans cesse et *pénètre les plus modestes existences* ». (Je souligne.) Il faut reconnaître l'exactitude de cette analyse historique : depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle correspond à tout ce que nous avons constaté d'autre part. *En un siècle, le culte des morts est devenu la religion commune à tous les Français, la grande religion populaire.*

Toutefois, les positivistes ont conscience d'un danger ; l'un d'entre eux, un ingénieur, J.-F.-E. Chardouillet, appelle ce danger en 1881 « l'industrialisme heureux ». Il s'inquiète du développement trop rapide des villes, de Paris en particulier : enrichissement brutal, confesse Laffitte, abandon des traditions de vie commune. Nous voyons naître ici, dans des milieux rationalistes et novateurs de techniciens, ingénieurs, artisans, une inquiétude devant les formes nouvelles de la vie industrielle : « Il en résulte, dit Laffitte, une immense ville, constituée au centre surtout par des riches et circonscrite essentiellement par les

pauvres [le modèle de la ville du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>, qui, avec l'automobile, sera inversé après la Première Guerre mondiale], disposition aussi dangereuse politiquement et socialement qu'elle est véritablement immorale (...). L'un des graves inconvénients de cette extension est à présent d'avoir fait surgir et donné prétexte à la question des cimetières. »

« Le sentiment de la continuité a donc été atteint par ces bouleversements, et par suite, le niveau humain a baissé. » « Voilà comment la question des cimetières de Paris se lie intimement à celle de sa transformation », à son gigantisme<sup>611</sup>.

L'ingénieur Chardouillet va plus loin dans son livre *les Cimetières sont-ils des foyers d'infection ?* (non évidemment !). Il établit une corrélation entre l'expulsion des cimetières, l'industrialisation et une idée du bonheur ; une analyse sans doute alors prématurée, mais qui pourrait être vraie pour notre temps. L'ingénieur était-il prophète ? « Que l'on cesse d'avancer que les cimetières sont de véritables foyers d'infection. » Ce n'est pas pour cela qu'on veut éloigner les cimetières du regard ; qu'on ait le courage d'avouer la vraie raison : « Que l'on dise, si l'on n'a pas le courage de le supporter, que le spectacle de la mort est attristant, que, dans une vie *d'industrialisme heureux*, on n'a pas le temps de s'occuper des morts. » Mais les effets moraux de l'industrialisme heureux sont encore évitables : « Nous espérons que, dans une question de cette importance, le point de vue hygiénique étant écarté, les considérations du *parfait bien-être matériel de l'industrialisme actuel* (je souligne) céderont le pas au progrès moral (...) que nous procure à tous le culte de nos morts vénérés. »

Comme conclusion de ces échanges d'idées, P. Laffitte adressait le 29 mai 1881 au Conseil municipal de Paris une adresse qui résumait la théorie positiviste d'une religion familiale, civique et populaire des morts : « Pour la seconde fois [après la tentative d'avril 1879], le Conseil municipal de Paris va être appelé à voter sur une des questions les plus

graves qui puissent être soumises à ses délibérations, celle de l'établissement d'une nécropole définitive pour la capitale à Méry-sur-Oise, hors du département de la Seine, à sept lieux du centre de la ville. Pour la seconde fois, les soussignés, appartenant au groupe positiviste, viennent adjurer les représentants des intérêts de la cité de lui conserver ses lieux de sépulture. » L'adresse était signée : P. Laffitte, directeur du positivisme, F. Magnin, ouvrier menuisier, I. Finance, peintre en bâtiment, Laporte, ouvrier mécanicien, Bernard, comptable, Gaze, président du Cercle d'études sociales et professionnelles des cuisiniers de Paris<sup>612</sup>.

Les catholiques étaient unis aux positivistes dans ce combat contre ceux que nous appellerions aujourd'hui les technocrates de l'administration.

Les bons républicains critiquaient cette alliance contre nature. P. Laffitte s'en défendait sans peine. Il constate que les catholiques demandent « actuellement » – ils ne l'ont pas toujours fait ! – pour Paris le maintien de ses lieux de sépulture. « Nous affirmons que pour les républicains sérieux [les catholiques en 1881 n'étaient pas réputés républicains] la considération de se trouver d'accord avec eux sur ce point essentiel ne doit aucunement les faire changer d'avis. » D'ailleurs « la sagesse sacerdotale (...) corrige par une connaissance empirique de la nature humaine » les risques théologiques de la doctrine catholique – c'est déjà du Maurras ! De sorte que, si l'archevêque de Paris a pris en main la défense des cimetières, ses raisons « sont purement humaines ou positives ».

Les catholiques avaient en effet adopté à leur tour le culte des morts et le défendaient comme s'ils l'avaient toujours pratiqué, comme s'il était un aspect traditionnel de leur religion.

Il existait en 1864 une *Œuvre des sépultures*, qui avait pour but, non seulement de dire des messes pour les âmes, mais aussi d'aider les familles à enterrer les morts, à payer les concessions et à entretenir les

tombeaux. « La religion compte au nombre des œuvres les plus méritoires la sépulture des morts [objet, depuis très longtemps, déjà, des confréries] et le soin des tombeaux<sup>613</sup> [un souci nouveau]. »

Le culte de la tombe est désormais considéré comme un élément du christianisme. « C'est pour lui (le chrétien) une consolation de voir de quels soins religieux les nations civilisées entourent la cendre des morts, et dans ce culte de la tombe il trouve un gage assuré du respect que la religion inspire pour la vie des hommes. »

Je n'insisterai pas sur les arguments, car ils sont à peu près les mêmes que ceux des positivistes, avec, en plus, quelques références à la tradition chrétienne. Mais le lecteur qui m'a suivi jusqu'ici sera surpris par la désinvolture avec laquelle les auteurs catholiques de cette époque concevaient l'histoire récente des attitudes devant la sépulture. Cette désinvolture a un sens : l'Église a alors christianisé (ou catholicisé) une dévotion qui lui était plutôt étrangère, comme elle avait assimilé pendant le premier Moyen Âge des cultes païens. Elle l'a fait spontanément, prouvant ainsi qu'elle n'avait encore rien perdu de sa capacité de créer des mythes et d'y croire.

Dans son livre, *le Cimetière au XIX<sup>e</sup> siècle*, écrit vers 1875 dans le style fulminant des clercs de ce temps, M<sup>gr</sup> Gaume veut que dans le christianisme antique on enterrait dans les églises. Il y avait bien les catacombes ! Monseigneur écarte l'argument : « L'usage d'enterrer à l'entrée des villes [c'est-à-dire en dehors] ne fut pas de longue durée, du moins parmi les chrétiens. » Des terrains suffisants furent achetés ou donnés, et les corps des fidèles déposés dans la terre qui environnait le saint édifice », et d'abord à l'intérieur des églises. Pas un mot des interdictions du droit canon. Au IX<sup>e</sup> siècle, on réserva les églises aux grands. Ensuite « peu à peu l'usage primitif se rétablit, et, presque sans distinction, on enterra dans les églises et les chapelles (...). Mais si [je souligne] les temples, leurs cloîtres, leurs caveaux ne suffisaient pas à la sépulture de nombreuses populations, l'Église (...) voulut toujours que

leurs tombes fussent rapprochées autant que possible des édifices sacrés ». L'enterrement *ad sanctos* est présenté comme une règle absolue, un usage immuable, et l'auteur le confond avec la vénération de la tombe au XIX<sup>e</sup> siècle. Il y a pour lui identité entre les deux sentiments. Ce jumelage du culte divin et de la piété pour le lieu où « reposent » les morts a duré, selon lui, pendant tout le Moyen Age et l'Ancien Régime. « C'est au dernier siècle que commence la guerre contre les cimetières. Fils de leur éducation païenne, les sophistes de cette honteuse époque [les philosophes] demandèrent à grands cris l'éloignement des cimetières des habitations des vivants. L'intérêt de la santé publique fut le masque dont ils se couvrirent (...). Le déplacement des cimetières, réclamé par les impies du siècle dernier, n'était alors, comme aujourd'hui, qu'un vain prétexte (...). Sous le voile de la salubrité publique, se cachait un blâme pour l'Église catholique », coupable d'imprévoyance. « L'éloignement des cimetières était un bon moyen d'éteindre promptement le sentiment de la pitié filiale envers les morts. (...) Séparer le cimetière de l'église, c'était rompre une des plus belles et des plus salutaires harmonies que la religion ait pu établir. Dans un petit espace se trouvaient réunies les trois Églises, l'Église du ciel, l'Église de la terre, l'Église du Purgatoire, quelle touchante leçon de fraternité ! »

Avec le décret de prairial an XII, « par ces deux traits de plume, l'esprit païen abolit la coutume séculaire ». On peut penser que le culte ancien s'était reconstitué dans ce qu'un autre auteur catholique appellera, après la laïcisation, « le cimetière réhabilité » ; réhabilité par les pieuses visites. Notre monseigneur l'admet implicitement, mais le danger réapparaît avec le projet de Méry-sur-Oise. C'est la franc-maçonnerie qui demande « l'éloignement du cimetière à dix lieues de la capitale avec l'établissement d'un chemin de fer des morts ». Ses adversaires lui opposaient les usages anciens. Il s'irrite alors de l'influence de l'Antiquité sur les épitaphes : « Et on s'obstine à nier l'influence désastreuse des études classiques. » « En fait, le cimetière au

xix<sup>e</sup> siècle est le dernier théâtre de la lutte acharnée du satanisme contre le christianisme. » La révolution, ou la philosophie, « foule aux pieds tout ce qu'il y a de plus sacré, de plus touchant et de plus moral, non seulement parmi les chrétiens, mais parmi les païens eux-mêmes [clin d'œil aux incroyants de bonne foi]. Que devient le culte des ancêtres, la piété filiale envers les morts, lorsque, pour aller prier sur leurs tombes, il faut faire exprès un voyage plus ou moins long (...). Or tout peuple qui oublie ses morts est un peuple ingrat ».

Les colères ecclésiastiques s'apaiseront. Le chrétien ne doit plus désertier les cimetières même laïcisés : « Réhabilitons nos cimetières. Bien qu'ils ne soient plus consacrés selon les règles de l'Église, allons en ce mois de novembre nous souvenir que chaque tombeau béni est comme une dalle sacrée, égarée dans un temple païen, et qu'il est d'autant plus digne de nos prières qu'on prétend nous en séparer. Allons avec plus de zèle orner des sépultures, *multiplions nos visites* (je souligne) afin de protester contre l'oubli qu'on veut nous imposer. » La lutte n'est pas seulement contre l'athéisme, la laïcité, mais contre l'oubli des morts dont le culte est commun à toute la société du xix<sup>e</sup> siècle<sup>614</sup>.

## Les monuments aux morts

Dans les pages précédentes, j'ai mis l'accent, comme d'ailleurs les contemporains, sur l'aspect privé et familial du culte des morts. Mais dès le début, celui-ci avait un autre aspect, national et patriotique ; les premiers projets de cimetière de 1765-1780 prétendaient déjà donner une représentation de la société entière et de ses hommes illustres. Les régimes révolutionnaires français ont retenu l'idée et ils ont consacré l'abbaye parisienne de Sainte-Genève à un Panthéon des gloires nationales : il existe toujours, mais il n'est plus guère visité par les

Français comme un sanctuaire. Pendant les deux premiers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, il me semble que l'aspect privé, que nous avons analysé avec quelques détails, l'a emporté, sans d'ailleurs que la fonction collective ait été complètement négligée.

Celle-ci réapparaît avec une émotion véritable, ce qui n'a jamais été le cas du Panthéon, sauf pour les funérailles de Marat, dans les tombeaux des soldats morts à la guerre. Leur sort, autrefois, n'était guère enviable : les officiers étaient enterrés dans l'église voisine du champ de bataille, ou ramenés dans la chapelle familiale, où leur héroïsme était commémoré par une longue épitaphe. Ainsi, la chapelle de l'hôpital de Lille a conservé une liste des officiers morts de leurs blessures au XVII<sup>e</sup> siècle : c'était déjà un mémorial qui répondait au sentiment d'honneur dans une société militaire en train de se constituer. Les soldats étaient, eux, enfouis sur place, après avoir été dépouillés de leurs vêtements, de leurs objets personnels. Une absoute collective et bâclée faisait la différence avec la voirie. Une gouache du XVIII<sup>e</sup> siècle du musée de Grasse représente la scène, après la bataille.

Il y avait bien eu dans l'histoire quelques tentatives d'honorer les soldats tués, sur le site de leur mort. Les plus anciennes sont équivoques. Le 6 janvier 1477, Charles le Téméraire périssait misérablement avec ses Bourguignons dans les marais près de Nancy. Or c'est son adversaire, le duc de Lorraine, qui fit construire à l'emplacement du combat et de la fosse des morts une chapelle, Notre-Dame-de-Bon-Secours : Notre-Dame avait délivré Nancy de ses ennemis. En 1505, la chapelle reçut une Vierge de Miséricorde ; celle-ci devint bientôt un objet de vénération, et la chapelle un lieu de pèlerinage pour les Lorrains. Stanislas Leszczyński la restaura et y fit ériger les somptueux tombeaux de lui-même et de sa femme. Le site était plutôt celui d'une victoire providentielle que d'une sépulture collective. Et très vite la piété a oublié les origines de la fondation au profit du culte populaire de la Vierge de Miséricorde. Le

souvenir des tués s'effaçait vite dans la mémoire peu touchée des vivants.

Encore pendant les guerres de Napoléon III, les cadavres des soldats étaient traités avec la même indifférence que ceux des fosses communes de l'Ancien Régime. Les corps qui n'avaient pas été transportés par leurs camarades et rapidement récupérés par leur famille étaient toujours enfouis sur place, et ces inhumations massives soulevaient les mêmes craintes d'insalubrité que les sépultures des Innocents à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi après la bataille de Sedan qui entraîna la chute de Napoléon III, « les fosses remplies jusqu'à fleur de terre commencèrent à dégager de pestilentielles exhalaisons. Le gouvernement belge, dont les populations toutes voisines étaient le plus en danger, envoya sur les lieux une commission qui (...) ne trouva rien de plus expéditif, de plus sûr et économique que l'emploi du feu ». On fit appel à un chimiste, très sûr de lui, qui ne devait certainement pas être « positiviste », M. Creteur. Il ouvrit les fosses, y répandit du goudron et l'enflamma à l'huile de pétrole. Une heure suffit. C'était toutefois dommage d'avoir attendu si longtemps : la dépense n'aurait pas dépassé quinze centimes si l'incinération avait été faite aussitôt après la bataille. Les Allemands aussi voulaient purifier les champs de bataille de la Lorraine annexée. « Il semble qu'ils aient éprouvé plus de répulsion pour cette manière de se débarrasser des morts, car, comme ils commandaient encore à Sedan lorsque M. Creteur y pratiqua ses opérations, ils manifestèrent leur intention formelle de s'opposer à la crémation des cadavres de leurs compatriotes (...) et M. Creteur, malgré l'appui du gouvernement et des populations, dut s'abstenir<sup>615</sup>. » Le Dr F. Martin, à qui j'emprunte ces citations, aurait, lui, préféré une inhumation plus décente et aussi efficace. « Avec un mètre d'épaisseur de terre, un semis de luzerne, puis une plantation de jeunes acacias, on pare à tous les inconvénients. A deux couches de cadavres, on peut ensevelir sans danger ni difficultés sérieuses 20 000 hommes dans un hectare. » Pourquoi s'en priver ? En



outre, on peut ajouter à l'hommage de la nature reconstituée celui de l'Art et élever un monument.

Sans doute les premiers soldats tués qui ont été honorés d'un tombeau-mémorial ont été les victimes des guerres civiles de la Révolution française : monument de Lucerne aux Suisses massacrés le 10 août 1792, chapelle expiatoire et cimetière de Picpus à Paris. Mais le monument le plus significatif est celui de Quiberon. Les émigrés qui avaient tenté de débarquer furent fusillés et enterrés sur place, selon l'usage. A la Restauration, le champ de l'inhumation a été acheté, retiré de la culture, et transformé en lieu de recueillement. Cependant les os avaient été enlevés et déposés dans un couvent voisin, dans une chapelle où furent gravés les noms des fusillés. L'ossuaire est visible par une ouverture : quelque chose d'intermédiaire entre les charniers des cimetières à momies du XVIII<sup>e</sup> siècle et les ossuaires de la guerre de 1914. La tombe sur le lieu du martyre est objet d'un culte non plus familial et privé, mais collectif.

Les tombeaux deviennent des monuments, les monuments sont forcés d'être des tombeaux. Rémusat nous raconte comment en juillet 1837 les restes des morts parisiens des Trois Glorieuses ont été transférés sous la colonne commémorative de l'événement.

Cependant on ne sera pas surpris que ce soit en France après 1870 que le souvenir ait été plus précisément entretenu et les morts vénérés. On sait en effet l'énorme traumatisme qui secoua alors la société française. La sensibilité collective avait été blessée pour longtemps, jusqu'à la « revanche » de 1914. Certes, cela n'a pas empêché au début d'enterrer sans beaucoup d'égards les soldats tués, mais aussi avec un peu de honte. On ne s'en est pas vanté. En revanche, et c'est une nouveauté, on a eu l'idée de dresser des tableaux d'honneur, sur pierre ou métal, comme jadis à Quiberon, de les afficher, le plus souvent à l'église (par exemple à l'église de Noyon), et quelquefois au cimetière. Il

existe un monument aux morts de 1870 au Père-Lachaise : un tombeau vide qui fait fonction de mémorial.

Il est très significatif que l'église et le cimetière aient été les deux lieux d'accueil des premiers monuments aux morts. L'église, parce que les catholiques et le clergé assimilaient discrètement à des martyrs les morts d'une guerre aussi juste et parce qu'elle considérait comme sa vocation d'honorer les morts et d'entretenir leur culte. Le cimetière, parce qu'il était le lieu où les vivants se souvenaient, et en réalité, une sorte de concurrence de l'église, depuis le temps où la loi l'en avait séparé.

En 1902, on comptait 350 000 visiteurs dans les cimetières de Paris, le jour de la Toussaint. Un « républicain » souligne ici l'unanimité du sentiment national à l'égard des morts et notamment des morts des guerres : « Relevons (...) dans ce mouvement (de pèlerinage aux cimetières) quelques-unes des manifestations principales, pour juger mieux si la *superstition* a quelque part dans cette universelle commémoration. (...) Ce sont d'abord les stations auprès de tous les monuments qui portent quelque nom célèbre et populaire de l'État, de l'art ou de la littérature, ou qui révèlent quelque grande et généreuse pensée. Ce sont les survivants de nos combats mémorables [les anciens de la guerre de 1870, des guerres coloniales] et jusqu'à ceux de nos guerres civiles [révolutions, Commune de Paris], oublieux en ce jour de leurs divergences d'opinions, qui viennent saluer les restes de leurs compagnons d'autrefois. Ce sont les autorités locales elles-mêmes qui viennent rendre hommage à tous les héros<sup>616</sup>. »

La guerre de 1914 a donné au culte civique des morts « de nos combats mémorables » une diffusion et un prestige qu'il n'avait jamais connus auparavant. On ne supportait plus l'idée d'enfouir ou de brûler les morts au champ d'honneur. Des cimetières, conçus d'ailleurs comme des paysages-architectures, leur furent consacrés, avec leurs alignements infinis de croix identiques ; car la croix fut choisie comme le signe

commun de la mort et de l'espoir, même par ceux qui jusqu'alors ne l'avaient pas adoptée, comme les Américains.

Et dans chaque commune de France, dans chaque arrondissement de Paris, on érigea aux soldats tués un tombeau, un tombeau vide : le *Monument aux morts*, en général face à la mairie. Il a disputé à l'église la fonction d'ombilic. Il a vraiment été, presque jusqu'à nos jours, le signe du sentiment national unanime.

L'Arc de Triomphe que Napoléon I<sup>er</sup> avait élevé au carrefour de l'Étoile est aussi devenu un tombeau, depuis qu'on y a inhumé un soldat inconnu. L'anniversaire de la victoire de 1918, au lieu d'être célébré comme un jour de triomphe, est devenu un jour des morts. Dans chaque ville ou village, les autorités locales, les associations patriotiques se réunissent autour du tombeau vide, du monument aux morts. Les clairons sonnent, comme aussi le même jour à l'église, le chant funèbre : « Pour elle [la patrie], un Français doit mourir. » Là où il n'y a pas de monument aux morts, il n'y a plus de commémoration possible et partant plus de fête.

Cette confluence du culte des morts et du sentiment national au XIX<sup>e</sup> siècle finissant et au début du XX<sup>e</sup> se retrouve aussi bien aux États-Unis qu'en France. Si Washington datait plutôt du XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, cette capitale serait, comme Paris, une ville de statues royales : statues des présidents de l'Union. Elle s'est étendue au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, c'est pourquoi elle est une ville de tombeaux vides, mémoriaux de ses hommes d'État, comme l'obélisque funéraire de Washington qui la domine de loin. C'est la volonté des descendants de Washington qui a maintenu sa tombe dans sa plantation de Virginie : les Américains, eux, auraient souhaité qu'elle fût transportée au Capitole. Les gigantesques tapis verts que l'architecte de la capitale, le major L'Enfant, a dessinés, sont ponctués par les mémoriaux de Lincoln, de Jefferson, celui-ci très récent, datant de l'ère rooseveltienne : véritables mausolées conçus à la manière des grands monuments classiques. Du haut lieu d'Arlington, les

tombes descendent en nappe sur la ville. Le cimetière où sont enterrés les gloires nationales, les grands serviteurs de l'Union, forme le fond du paysage urbain.

Ce sont ces sites funéraires que des foules d'Américains visitent chaque année du printemps à l'automne, comme les catholiques vont en pèlerinage à Saint-Pierre de Rome.

## **Le cas d'un cimetière de campagne : Minot**

Dans les pages précédentes, nous n'avons guère quitté les grandes villes. C'est là qu'est née et que s'est développée la religion nouvelle des morts. Qu'en a-t-il été des campagnes ? Quelques villages ont imité les villes et déplacé leur cimetière en dehors de l'agglomération, et le cimetière ancien a été effacé et recouvert par la place qui s'étend près de l'église. Beaucoup d'autres, au contraire, ont conservé leur cimetière en son ancien lieu, à côté de l'église, mais dans ce cas, aucune tombe ne remonte plus haut que les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, preuve qu'un cimetière nouveau, établi d'après les règles nouvelles, a remplacé l'ancien, au même endroit.

Ce qui s'est passé, nous pouvons le suivre grâce à une excellente étude de Françoise Zonabend sur un cimetière du Châtillonnais, à Minot<sup>617</sup> : Cette étude nous montre comment se combinent dans un village de campagne les différents modèles que j'ai distingués dans ce livre, du très ancien Moyen Age à nos jours.

Il y a d'abord la nécropole mérovingienne, antérieure aux pratiques d'enterrement *ad sanctos*, par conséquent hors de l'agglomération primitive. Une chapelle y fut érigée. Un *castrum* fut élevé à côté. C'était un vaste espace, comme la nécropole de Civaux en Poitou. Les

populations environnantes y étaient enterrées, comme, sans doute, elles avaient été baptisées dans la chapelle<sup>II</sup>. Une nouvelle église, dédiée à saint Pierre, fut construite en 1450 dans l'agglomération voisine de Minot, et alors la nécropole d'origine mérovingienne fut abandonnée au profit de l'église et de sa cour. Cependant, on persista longtemps à enterrer dans un des coins du vieux cimetière les victimes des pestes, parce qu'il fallait justement les éloigner des maisons.

A partir du xv<sup>e</sup> siècle s'installa à Minot, tardivement on le voit, le modèle classique du couple médiéval et moderne de l'église et de sa cour-cimetière. Autour de l'église et du cimetière, la cure, la grange aux dîmes, les fours banaux, la halle, l'auditoire pour la justice seigneuriale et les assemblées des habitants. Le château était à l'écart, à la place du *castrum* et de l'ancienne nécropole abandonnée.

Les châtelains étaient enterrés dans le chœur de l'église Saint-Pierre, devant l'autel.

Les registres paroissiaux examinés par F. Zonabend signalent au xvii<sup>e</sup> siècle des sépultures de notables (un notaire royal, la veuve d'un échanson de M<sup>gr</sup> le Prince) à l'extérieur de l'église, mais contre ses murs : l'endroit privilégié, occupé par des enfeux ou par des galeries. Les prêtres avaient leur place au pied de la grande croix hosannière, la seule croix du cimetière. Les autres sépultures étaient sans signes visibles, dispersées n'importe où dans le champ. Le champ avait été évidemment béni le jour de la dédicace de l'église, il n'était pas clos et resta même déclos jusqu'au milieu du xix<sup>e</sup> siècle. « Ouvert à tous venants, gens et bêtes, de vastes proportions [nous avons distingué, au chapitre 2, deux types de cimetière : l'aître-charnier, à galeries, et le cimetière-place ou foirail, comme à Antigny], situé sur la place du village [et se confondant avec elle] auprès des autres édifices publics, le cimetière était au centre de la vie paroissiale. Non loin des sépultures on se réunissait, on marchandait, on dansait, le troupeau s'égarait parfois entre les tombes. Les morts étaient étroitement associés à la vie. » Je retrouve ici, sans

solliciter l'auteur, qui de son côté ignorait ma périodisation, mon premier modèle de la mort apprivoisée et du « Nous mourrons tous ». On ne sera pas surpris de l'absence, dans cette communauté rurale, du deuxième modèle : la mort de soi.

Mais nous voyons à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle arriver le prêtre tridentin et réformateur. Il a réduit le cimetière à ses dimensions actuelles et il a décidé de le faire clore : en réalité la clôture ne fut effective qu'en 1861, mais la volonté existait déjà de séparer le cimetière de la place commune, d'en faire un espace à part, interdit aux animaux, vidé de tous les objets qui l'encombraient, débarrassé de toutes les réunions profanes qui s'y faisaient. Il s'agissait de rendre à l'église – autant qu'au cimetière et en même temps – sa décence compromise. On avait pris autrefois, au Moyen Age, l'habitude de maçonner contre l'église des dépôts pour les coffres et mobiliers qu'on voulait mettre à l'abri en temps de troubles ; le nouveau curé fit disparaître ces restes du droit d'asile. Il eut en revanche l'idée d'aménager un espace spécial pour la sépulture des petits enfants, ces petits anges. On reconnaît bien là les influences purificatrices, la volonté de dépouillement, qui ont marqué les xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles et que j'ai groupées avec d'autres caractères moins moraux (mais, à la fin, concordants) sous le titre de « la mort proche et lointaine » (troisième partie).

Le cimetière de l'enquête ethnologique de F. Zonabend n'est plus celui de l'Ancien Régime, sans être non plus tout à fait celui d'aujourd'hui. Il correspond partiellement à mon quatrième modèle : celui de l'invasion de l'affectivité et du culte des morts.

Certes, il est resté à côté de l'église. Le conseil municipal a refusé de le déplacer hors des murs. « Il a été question de l'emmener à Fontaine-Condrez, mais alors on n'irait pas souvent. » C'est, en petit, la résistance au « chemin de fer des morts » d'Haussmann et au projet de Méry-sur-Oise.

Toutefois, s'il n'a pas été déplacé physiquement, il a été moralement mis à distance, éloigné de la vie quotidienne par le respect nouveau qu'on lui portait. On n'ose plus danser sous les halles comme autrefois, parce qu'elles sont trop proches des morts : « C'est pas bien, faut respecter. » Les vieux s'étonnent de cette rigueur qu'ils n'approuvent pas. Comme le dit F. Zonabend : « Au lieu d'une tranquille cohabitation, on trouve aujourd'hui matière à conflit [si la salle des fêtes est trop proche du cimetière], *la familiarité avec le sacré est devenue séparation respectueuse, distanciation.* » (Je souligne.) A Paris, dans les grandes villes, le culte des morts avait succédé à une période intermédiaire, longue et confuse, où la familiarité médiévale s'était insensiblement changée en indifférence brutale. Ici on est passé directement de l'ère de la familiarité à celle du respect, si l'on tient pour trop superficielle l'action des curés réformateurs des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Ce respect des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles s'est accompagné d'une distance et d'une crainte : une vieille maison contiguë à l'église resta longtemps sans acquéreur. « C'était trop près du cimetière », disait-on. La crainte est née avec le respect. Le respect s'atténuera, la crainte augmentera... Mais n'anticipons pas. « Cet enfermement des morts, observe bien F. Zonabend, ce désir confus de les éloigner dans l'espace (...) [ne] correspondent [pas] à une désaffection du cimetière ou à une indifférence envers le souvenir des morts. » Je dirais volontiers : au contraire ! L'ancienne familiarité ne connaissait pas le culte du souvenir, la visite à la tombe. « *Quotidiennement* (je souligne) les vieux viennent se recueillir sur la tombe d'un conjoint ou d'un enfant. (...) Les femmes s'y promènent le dimanche ou certains beaux soirs d'été (...). Passant de tombe en tombe, les aînés lisent les inscriptions et rappellent la vie des défunts : c'est lors de ces promenades que se forge la mémoire de la communauté, que se transmet à tous l'histoire des familles du village. »

Car l'espace des morts est divisé en « portions familiales », selon le mot d'un instituteur de 1912, rapporté par F. Zonabend. Chaque

tombeau est l'envers d'une maison. On dit « vers *chez* nos tombes », comme on dit « vers *chez* nous » ou « chez la maison ». « On désigne l'ensemble des tombes d'une famille par la même locution générique “chez” qui qualifie la maison. » J'ai moi aussi fait la même observation<sup>618</sup>. Une vieille blanchisseuse, dans une petite ville de la région parisienne, avait préparé un beau tombeau pour elle et sa famille qui n'avaient peut-être pas de maison en propre. Le jour où elle se brouilla avec son gendre, elle le chassa de son tombeau, comme de *chez* elle.

« Parfois, dit F. Zonabend, figure dans l'acte de vente de la maison une clause portant obligation pour les nouveaux propriétaires d'entretenir les tombes des prédécesseurs. » Ces tombes-maisons étaient groupées en portions familiales, en gros par lignées. Le cimetière est une image schématique de la société, classé par groupes familiaux. Une telle organisation de l'espace est tout à fait remarquable parce qu'elle est absolument nouvelle : le cimetière de l'Ancien Régime ignorait ces relations de parenté, les morts y étaient indistinctement remis à l'Église et aux saints.

La communauté rurale a eu alors la force de créer un système de symboles si semblable aux codes des cultures traditionnelles qu'on est tenté de le confondre avec eux et de le croire aussi ancien, alors qu'il date seulement du XIX<sup>e</sup> siècle.

Nous reconnaissons dans ce village châtilonnais notre modèle parisien du culte des morts. Celui-ci n'a donc pas été limité aux grandes villes, il a gagné toutes les campagnes, où on a de la peine à admettre sa nouveauté, tant il y revêt une apparence traditionnelle. Avec sa théorie du fétichisme et du culte des morts, le positivisme a donné une cohérence conceptuelle à une collection de sentiments banals, d'opinions communes qui avaient envahi nos sociétés depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et les avaient pénétrées profondément.



Cependant il y a dans la description des coutumes funéraires de Minot quelque chose qui ne correspond plus du tout à notre modèle parisien et qui me paraît même en contradiction avec le fameux décret de prairial : on n'a pas cessé à Minot de superposer les corps, non pas, certes, dans l'entassement des fosses communes qui n'ont jamais dû exister au village, mais dans l'intimité reconstituée de la petite enfance. « La maman, on l'a mise sur la maman, l'Albert [fils] on l'a mis sur la maman et quand la fille [petite-fille] de Germain est morte, on l'a remise dessus. » Une belle accumulation à faire frémir les philosophes hygiénistes de 1800.

C'est que, autre grande différence avec la situation créée par le décret de prairial, le lieu des sépultures de Minot n'est pas concédé individuellement. Il est un bien communal dont chacun avait une jouissance temporaire. Ce n'est pas autre chose que l'état de l'Ancien Régime, le maire et la commune jouant le rôle du curé et de la fabrique. Comme autrefois, la sépulture n'est pas une propriété définitive, elle n'est d'ailleurs même pas une propriété. On a donc retrouvé dans ce cimetière des <sup>xix</sup><sup>e</sup>-<sup>xx</sup><sup>e</sup> siècles des caractères très anciens qui coexistent sans aucune intolérance avec les innovations du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle. Comme les cimetières anciens, celui-ci est en perpétuel remaniement. Pour enterrer un nouveau défunt, on « relève une tombe » (il n'y avait pas encore de caveau au moment de l'enquête), ce qui est interdit par les règlements. Le fossoyeur explique : « Pour relever, je rouvre la tombe, si je rencontre un cercueil intact, je ne touche à rien et je mets l'autre dessus [selon le vœu du défunt]. Mais le plus souvent je trouve des ossements, des machines en métal, du bois, je relève tout ça, je mets tout dans un coin, en petit tas, et puis quand le nouveau cercueil est descendu, je remets tout bien dessus. » La maman n'est donc pas exactement par-dessus, mais par-dessous ! Il fallait, pour faciliter ce remue-ménage, que les corps soient rapidement consommés ; aussi parle-t-on à Minot le vieux langage du Moyen Age jusqu'au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle. « Il n'est pas souhaitable de rester

intact, c'est le signe que le rituel funéraire n'a pas été correctement accompli ou la marque d'un destin hors du commun : le défunt est soit un saint, soit un damné. »

Il s'ensuit un mélange d'ossements incompatible avec le nouveau respect témoigné d'autre part. Le prédécesseur de l'actuel fossoyeur « creusait les fosses n'importe où, et quand il trouvait des os, il les mettait sur une tombe à côté ; il posait les têtes sur les monuments [comme dans la première version de *l'Ego in Arcadia* de Poussin] ; les gens qui venaient pour l'enterrement, ils voyaient tout ça ». Ils en riaient. Et F. Zonabend de conclure : « Il existe à Minot un langage de la mort ; on en parle sans embarras, sans réticence ; on décrit avec simplicité la destination terrestre des corps. Le silence n'a pas ici, comme dans la ville, parmi d'autres groupes sociaux, enseveli cette ultime étape du cycle de vie. Au village la mort reste familière, toujours présente. »

C'est qu'il y a eu ici comme une greffe du modèle romantique sur le modèle archaïque. Celui-ci n'a pas disparu tout à fait. Celui-là n'a pas développé toutes ses conséquences. Le cimetière médiéval a été réhabilité, et non pas détruit, par la religion à la fois séculière et chrétienne du XIX<sup>e</sup> siècle. La familiarité naïve et légère qu'il supposait entre les vivants et les morts a changé de sens : elle est devenue plus consciente et plus rituelle, un langage symbolique et coutumier qui permet d'exprimer publiquement, mais discrètement, sans pathétique et sans improvisation, les nouveaux rapports de sentiments entre les membres d'une même famille, entre les familles d'une même communauté.

Nous avons parlé au présent, parce que c'était le temps grammatical de l'enquête. Mais ce présent devient un passé sous les yeux des enquêteurs : le cimetière, c'est décidé, sera morcelé et vendu en concessions, comme n'importe quel cimetière urbain du XIX<sup>e</sup> siècle. On ne relèvera plus les tombes. Enfin des caveaux seront souvent amenés tout d'un bloc de Dijon, « comme une fosse septique ». Voici le mot de la fin,

mélancolique, de F. Zonabend : « Les défunts seront alors totalement isolés, protégés de la terre qu'autrefois, morts après morts, ils façonnaient, ils fécondaient. »

## « Chez soi »

Le culte des cimetières et des tombeaux est la manifestation liturgique de la sensibilité nouvelle qui, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, rend intolérable la mort de l'autre. Il dure encore aujourd'hui, au moins en France, en Italie, et en particulier dans les milieux populaires. Deux faits divers illustrent cette fidélité en France.

L'un a été recueilli dans *l'Aurore* du 19 septembre 1963. Il se situe dans un village de haute Provence qui va être évacué pour permettre l'installation par l'armée d'un champ de tir : « Mon père, quand il a appris ça, il en est mort, et il n'a pas voulu qu'on l'enterre ici pour ne pas rester seul dans le cimetière abandonné. Vous m'enverrez à X, a-t-il dit, je ne veux pas rester ici. »

L'autre fait divers est tiré du *Monde* du 30 avril 1963 : le sergent Aimé Druon a été tué en Indochine le 18 janvier 1952. Une loi de 1946 a prévu le transfert gratuit et la restitution par l'armée aux familles du corps des combattants et victimes de la guerre : l'opinion publique française, après la Seconde Guerre mondiale, a répugné à confier ses soldats morts à de grandes nécropoles nationales comme celles de 1914-1918, elle préfère les conserver dans les tombeaux de famille.

Dans le cas qui nous intéresse, le corps du sergent a été disputé par deux familles, celle des parents naturels et celle qui l'avait recueilli à l'âge de 15 ans, sans l'adopter légalement. La cour d'appel de Douai en 1959 rejeta la demande des parents d'adoption, quoique l'enquête judiciaire ait montré que les camarades de combat du mort les considéraient « comme les véritables [parents] et qu'il ne correspondait

qu'avec eux ». En avril 1963, la cour de cassation a cassé le jugement. Il se pourrait donc que le corps ait été rendu aux parents d'adoption.

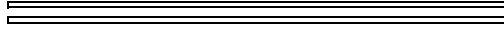
Ainsi pendant plus de dix ans, deux familles ont mené une bataille de procédure avec tout ce que cela comporte de frais, pour obtenir la disposition d'un cadavre et pouvoir l'enterrer « chez eux ».

Fait remarquable, le culte des morts, l'attachement qu'il porte au corps est passé du vieil Occident dans d'autres cultures contemporaines. L'histoire extraite d'un article de Josué de Castro, « Sept pieds de terre et un cercueil », nous le prouve<sup>619</sup>. « En 1955, Joao Firmino, métayer du domaine nommé Galilée, fondait la première des ligues paysannes dans le Nordeste du Brésil. Son principal objectif n'était pas, comme beaucoup le croient, d'améliorer les conditions de vie des campagnards (...) ni de défendre les intérêts de ce résidu humain broyé par la roue du destin comme la canne est broyée par la roue des moulins. Au début, les ligues avaient pour objectif de défendre les intérêts des morts et non ceux des vivants, les intérêts des paysans morts de faim et de misère (...), leur donner le droit de disposer de sept pieds de terre pour y reposer leurs ossements (...) et le droit de faire descendre leur corps dans sa tombe à l'intérieur d'un cercueil de bois qui leur appartînt, pour pourrir lentement avec lui. » Le cercueil était auparavant collectif, comme les cercueils de charité de l'Ancien Régime, et servait seulement aux transports. « Pourquoi, demande J. de Castro, cette volonté désespérée de posséder en propre un cercueil où se faire enterrer alors que, de leur vivant, ces déshérités du sort n'avaient jamais été propriétaires de rien ? » Et la réponse de J. de Castro vaut peut-être bien également pour les pauvres et les humbles de l'Europe occidentale du XIX<sup>e</sup> siècle, si avides aussi de posséder un cercueil et une tombe à eux<sup>III</sup> : « Pour les pays du Nordeste, c'est la mort qui compte et non pas la vie, puisque pratiquement la vie ne leur appartient pas. » La possession de leur mort est « leur droit d'échapper un jour à l'étreinte de la misère et des injustices de la vie ». La mort leur rend la dignité.

- 
- I. On remarquera combien, dans ces deux projets, on reste fidèle à l'idée du tombeau mural. Il est toujours admis qu'un tombeau de plein air est plutôt contre le mur, sous un portique. On sait qu'il n'en était pas ainsi dans *le churchyard* anglais où les *headstones* étaient plantées dans la terre. Il faudra du temps pour que les Français se détachent de l'idée que le modèle noble est mural.
  - II. Cela rappelle Saint-Hilaire avec sa petite église et son cimetière ancien, à côté de Marville, dans la Meuse (chapitre 5).
  - III. Et pour les esclaves et les pauvres de la Rome antique : « Quand un homme du peuple avait pu parer à la nécessité la plus urgente, celle du pain quotidien, les deux besoins les plus impérieux qui venaient ensuite étaient celui des banquets [l'indispensable superflu] (...) et celui des tombeaux », P. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, 1976, p. 291.

CINQUIÈME PARTIE

# LA MORT INVERSÉE



## La mort inversée

---

### Où la mort se cache

Encore au début du xx<sup>e</sup> siècle, mettons jusqu'à la guerre de 1914, dans tout l'Occident de culture latine, catholique ou protestante, la mort d'un homme modifiait solennellement l'espace et le temps d'un groupe social qui pouvait s'étendre à la communauté tout entière, par exemple au village. On fermait les volets de la chambre de l'agonisant, on allumait les cierges, on mettait de l'eau bénite ; la maison se remplissait de voisins, de parents, d'amis chuchotants et graves. Le glas sonnait à l'église d'où sortait la petite procession qui portait le Corpus Christi...

Après la mort, un avis de deuil était affiché à la porte (remplaçant l'ancienne exposition à la porte du corps ou du cercueil, usage déjà abandonné). Par l'huis entrebâillé, la seule ouverture de la maison qui n'était pas fermée, entraient tous ceux que l'amitié ou la bienséance obligeaient à une dernière visite. Le service à l'église rassemblait toute la communauté, y compris les retardataires qui attendaient la fin de l'office pour se présenter, et après le long défilé des condoléances, un lent cortège salué par les passants accompagnait le cercueil au cimetière. Et les choses ne s'arrêtaient pas là. La période du deuil était remplie de visites : visites de la famille au cimetière, visites des parents et amis à la famille... Puis, peu à peu, la vie reprenait son cours normal, et il ne

restait plus que les visites espacées au cimetière. Le groupe social avait été atteint par la mort, et il avait réagi collectivement en commençant par la famille la plus proche, en s'étendant jusqu'au cercle plus large des relations et des clientèles. Non seulement chacun mourait en public comme Louis XIV, mais la mort de chacun était un événement public qui émouvait, aux deux sens du mot, étymologique et dérivé, la société tout entière : ce n'était pas seulement un individu qui disparaissait, mais la société qui était atteinte et qu'il fallait cicatriser.

Tous les changements qui ont modifié les attitudes devant la mort pendant un millénaire n'ont pas altéré cette image fondamentale, ni le rapport permanent entre la mort et la société : la mort a toujours été un fait social et public. Elle l'est encore restée aujourd'hui dans de vastes aires de l'Occident latin, et il n'est pas sûr que ce modèle traditionnel soit condamné à disparaître. Mais il n'a plus le caractère de généralité absolue qui avait été le sien, quelles que fussent la religion et la culture. Un type absolument nouveau de mourir est apparu au cours du <sup>xx</sup>e siècle, dans quelques-unes des zones les plus industrialisées, les plus urbanisées, les plus techniquement avancées du monde occidental – et sans doute n'en voyons-nous que le premier âge.

Deux traits sautent aux yeux de l'observateur le moins attentif : sa nouveauté, bien sûr, son opposition à tout ce qui a précédé, dont il est l'*image inversée*, le négatif : la société a expulsé la mort, sauf celle des hommes d'État. Rien n'avertit plus dans la ville que quelque chose s'est passé : l'ancien corbillard noir et argent est devenu une banale limousine grise, insoupçonnable dans le flot de la circulation.

La société ne fait plus de pause : la disparition d'un individu n'affecte plus sa continuité. Tout se passe dans la ville comme si personne ne mourait plus.

Le second caractère n'est pas moins surprenant. Certes, la mort a changé en un millénaire, mais avec quelle lenteur ! Si lents étaient les petits changements, étalés sur plusieurs générations, que les



contemporains ne les percevaient pas. Aujourd'hui, un renversement complet des mœurs s'est fait, ou paraît s'être fait, en une génération. Dans ma jeunesse, les femmes en deuil disparaissaient sous les crêpes et les grands voiles noirs. Dans la bourgeoisie, les petits enfants qui avaient perdu leur grand-mère étaient habillés en violet. Ma mère a porté, depuis 1945, pendant la vingtaine d'années qui lui resta à vivre, le deuil d'un fils tué à la guerre. Et aujourd'hui...

La rapidité et la brutalité du changement l'ont rendu conscient. Ces phénomènes, que les mémoires du passé ne saisissaient pas, sont devenus tout d'un coup connus et discutés, objets d'enquêtes sociologiques, d'émissions de télévision, de débats médicaux et judiciaires. Chassée de la société, la mort rentre par la fenêtre, elle revient aussi vite qu'elle a disparu.

Changement rapide et brutal, cela est sûr, mais est-il si récent qu'il paraît au journaliste, au sociologue, à nous-mêmes, éblouis par l'accélération du tempo ?

## Le début du mensonge

Dès la seconde moitié du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, quelque chose d'essentiel a changé dans la relation entre le mourant et son entourage.

Évidemment, la découverte par l'homme que sa fin était proche a toujours été un moment désagréable ! Mais on apprenait à le surmonter. L'Église veillait qui faisait obligation au médecin de jouer le *nuncius mortis* : la mission n'était pas souhaitée, et il fallait le zèle de « l'ami spirituel » pour réussir là où « l'ami charnel » hésitait. L'avertissement, quand il n'était pas spontané, faisait partie des procédures coutumières.

Or, dans la seconde moitié du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle il va devenir de plus en plus coûteux, un conte de Tolstoï extrait du recueil des *Trois Morts* paru en

1859 nous montre comment<sup>620</sup>.

La femme d'un riche homme d'affaires est atteinte de tuberculose, comme il se doit à l'époque. Les médecins l'ont condamnée. Le moment est donc venu de l'avertir. On ne saurait s'y dérober, ne serait-ce que pour lui permettre de prendre « ses dernières dispositions ». Mais voilà qui est nouveau : les répugnances de l'entourage à ce devoir ont augmenté. Le mari ne veut à aucun prix « lui parler de son état », et il donne ses raisons : « Ce serait la tuer. » « Quoi qu'il puisse arriver, ce n'est pas moi qui lui en parlerai. » La mère de la mourante recule aussi. La moribonde, en effet, ne parle que de nouvelles cures, elle paraît tenir à la vie et on redoute ses réactions. Il faut pourtant se décider. Alors on mobilise une vieille cousine, parente pauvre, et mercenaire, qui se dévoue. « Assise auprès de la malade, elle s'efforçait par une conversation adroitement menée de la préparer à l'idée de la mort. » Mais la malade tout à coup d'interrompre et de dire : « Ah ma chère !... n'essayez pas de me préparer. *Ne me considérez pas comme une enfant.* » Je sais tout. « Je sais que je n'en ai plus pour longtemps. » Peut commencer alors le scénario classique de la bonne mort en public, qui avait été un moment perturbé par les difficultés nouvelles de l'avertissement.

A l'origine de ce sentiment, même quand il grince sous le trait amer de Tolstoï, il y a l'amour de l'autre, la crainte de lui faire mal et de le désespérer, la tentation de le protéger en le laissant dans l'ignorance de sa fin proche. Si on ne conteste pas encore qu'il doit savoir, on se refuse à faire la sale besogne soi-même : à un autre de s'en charger. Le prêtre en France était tout prêt, car l'avertissement se confondait avec sa préparation spirituelle à la dernière heure. Aussi bien son arrivée dans la chambre passera-t-elle pour être le signe même de la fin, sans qu'il faille en dire plus.

De son côté, et c'est bien décrit par Tolstoï, le malade n'a pas vraiment besoin d'être averti. Il sait déjà. Mais son aveu public détruirait

l'illusion qu'il souhaite prolonger encore quelque temps, à défaut de quoi il serait alors traité en moribond et obligé de se comporter comme tel. C'est pourquoi il se tait.

Chacun est donc complice d'un mensonge qui commence alors, et qui, en s'étendant par la suite, va pousser la mort dans la clandestinité. Le mourant et son entourage jouent entre eux la comédie du « rien n'est changé », de « la vie continue comme avant », du « tout est encore possible ». C'est la deuxième étape d'un processus de prise en charge du mourant par la famille qui a commencé beaucoup plus tôt dans les classes supérieures, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, quand le mourant a renoncé à imposer par un acte de droit ses dernières volontés et les a confiées directement à ses héritiers, c'est-à-dire leur a fait confiance.

Une relation nouvelle s'était établie, qui rapprochait par le sentiment le mourant et son entourage, mais l'initiative, sinon le pouvoir, restait encore au mourant. Ici la relation subsiste, mais elle s'est inversée, et le mourant s'est mis sous la dépendance de l'entourage. L'héroïne de Tolstoï a beau protester contre la façon dont on la traite comme une enfant, elle s'est placée elle-même dans la position d'un enfant. Un jour viendra, plus tard, où le mourant acceptera cette mise en tutelle, soit qu'il la subisse, soit qu'il la souhaite. Alors, et c'est la situation actuelle, il sera admis que le devoir de l'entourage est de maintenir le mourant dans l'ignorance de son état. Combien de fois n'avons-nous pas entendu dire d'un époux, d'un enfant, d'un parent : « J'ai du moins la satisfaction qu'il (ou elle) ne s'est jamais senti mourir. » Le « ne pas se sentir mourir » a remplacé le « sentant sa mort prochaine ».

On s'est donc installé dans la dissimulation. Ces prouesses d'imagination ont inspiré à Marc Twain le conte où il décrit le réseau de mensonges entretenu par deux vieilles filles généreuses pour cacher à chacune des deux grandes malades qu'elles soignent, une mère et son enfant de seize ans, que l'autre se meurt<sup>621</sup>.

Cette dissimulation a pour effet pratique d'écarter ou de retarder tous les signes qui alertaient le malade, et en particulier la mise en scène de l'acte public qu'était la mort autrefois, à commencer par la présence du prêtre. Même dans les familles les plus religieuses et pratiquantes, on a pris l'habitude au début du xx<sup>e</sup> siècle de n'appeler le prêtre que si son apparition au chevet du malade ne pouvait l'impressionner, soit que celui-ci ait perdu conscience, soit qu'il fût carrément mort. L'extrême-onction n'était même plus le sacrement des mourants, mais celui des morts ! Cette situation existait déjà en France dans les années 1920-1930. Elle a été renforcée dans les années 50.

Fini le temps de la procession solennelle du Corpus Christi, précédé de l'enfant de chœur faisant tinter sa clochette ! Fini, et depuis longtemps, le temps de son accueil pathétique par le mourant et son entourage. On comprend que le clergé en ait eu assez, à la longue, d'administrer des cadavres, et qu'il ait enfin refusé de se prêter à cette comédie, même si elle était inspirée par l'amour. Sa révolte explique en partie pourquoi l'Église d'après Vatican II a substitué au nom traditionnel de l'extrême-onction celui de « sacrement des malades », et pas toujours des malades terminaux : il arrive maintenant qu'on le distribue à l'église en série à des vieillards parfaitement valides. Par là, l'Église va plus loin que rappeler l'obligation d'avoir toute sa conscience quand on reçoit les onctions ; le sacrement est détaché de la mort dont il n'est plus la préparation directe. Elle admet ainsi implicitement sa propre absence au moment de la mort, l'inutilité « d'appeler le prêtre » alors, mais nous verrons que la mort a cessé d'être un moment.

Au xix<sup>e</sup> siècle, la disparition des clauses pieuses du testament avait accru l'importance du dialogue ultime : l'heure des derniers adieux, des dernières recommandations, en confidence ou en public. Cet échange intime et solennel a été supprimé par l'obligation de tenir le mourant dans l'ignorance. Celui-ci finissait par partir sans avoir rien dit. C'est presque toujours ainsi que sont morts les grands vieillards, même

conscients et pieux, dans les années 50-60, en France, avant l'arrivée massive des modèles de l'Amérique et de l'Europe du Nord-Ouest. « Elle ne nous a même pas dit adieu », murmurait au chevet de sa mère un fils pas encore habitué à ce silence têt, et peut-être aussi à cette nouvelle pudeur.

## Le début de la médicalisation

Mais poursuivons la lecture de Tolstoï, et passons maintenant à *la Mort d'Ivan Ilitch* qui est de vingt-cinq ans postérieur au récit précédent<sup>622</sup>. Nous entrons dans un monde nouveau, un monde en début de « médicalisation ». Ivan Ilitch est un homme de quarante-cinq ans, marié depuis dix-sept ans à une femme médiocre. Il a eu quatre enfants, il lui en reste un, les trois autres sont morts en bas âge, sans d'ailleurs qu'il en ait été très affecté. Il a mené la vie banale et grise d'un fonctionnaire capable et ambitieux, obsédé d'avancement, soucieux de se montrer « *comme il faut* » (en français dans le texte). Il porte bien une petite médaille avec l'inscription inattendue en Russie : *Respice finem*, un petit *memento mori* à la manière de l'Occident de la fin du xv<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle. Mais sa religion paraît superficielle et n'altère pas son égoïsme. « Existence facile, agréable, joyeuse, toujours correcte, approuvée par la société », mais détériorée par les soucis d'argent et les scènes de ménage qu'ils provoquent. Le succès vient cependant avec une promotion, le choix consécutif d'une nouvelle maison où il pourra recevoir « la meilleure société », « des gens importants ».

C'est alors que commence le mal : mauvaise haleine, point de côté, nervosité. Cela vaut de consulter ; le recours au médecin est devenu dans les années 80 une démarche nécessaire et grave, ce qu'elle n'était pas cinquante ans plus tôt, du temps des La Ferronays. C'est seulement *in*

*extremis* que la femme d'Albert de La Ferronays s'est préoccupée de savoir le nom de la maladie de son mari. Tout en restant objets d'attention, la maladie et la santé n'étaient pas encore reliées nécessairement à l'action et au pouvoir du médecin. *Le Journal d'un bourgeois de Paris*, sous la Révolution française<sup>623</sup>, montre à quel point on pouvait avoir alors le souci de son corps : chaque jour, le rédacteur notait à la fois le temps qu'il faisait et son état physiologique, s'il se mouchait ou crachait, s'il avait la fièvre : la nature extérieure et la nature intérieure. Mais jamais il n'a l'idée de consulter, ou de noter qu'il a consulté, un médecin ou un chirurgien, alors qu'il en compte plusieurs parmi ses bons amis. Il se soigne lui-même, c'est-à-dire qu'il fait confiance à la nature.

Dans les romans de Balzac, le médecin joue un rôle social et moral considérable, il est, avec le curé, le tuteur des humbles et le conseiller des riches comme des pauvres. Il soigne un peu, mais il ne guérit pas, il aide à mourir. Ou bien il prévoit un cours naturel qu'il ne lui appartient pas de modifier : quand Albert de La Ferronays aura passé trente ans, croit-on, il guérira naturellement. Il sera malade jusqu'alors... et peut-être le médecin ajoute-t-il *in petto* : s'il survit ! Cependant, quand la maladie s'aggrave et qu'on sent son impuissance, on fait appel à une personnalité qui n'est plus un donneur de soins et de bonnes paroles, mais un homme de science, qui arrive de Paris, dans une voiture à l'attelage rapide, comme un *deus ex machina*. Peut-être la science pourra-t-elle tenter l'impossible ? Le médecin paraît alors l'ultime recours, réservé aux riches. Il n'est que bien rarement et très tard celui qui dévoile la nature et le nom de la maladie. On s'intéresse aux signes (fièvre, expectorations), on soigne (saignée, lavement), on ne cherche pas à situer le cas dans une classification. D'ailleurs il n'y a pas encore de cas : seulement une série de phénomènes.

Pour Ivan Ilitch, sa maladie est tout de suite un cas qui a une unité et doit avoir un nom. Lequel ? C'est au médecin à le dire, et on saura alors

si c'est grave ou pas. Car il y a des catégories dangereuses et d'autres bénignes. Cela dépend du diagnostic.

A partir de cette première consultation, Ivan Ilitch s'accroche au médecin comme un parasite. Sa pensée épouse les hésitations du médecin. « La vie d'Ivan Ilitch n'était pas en cause, mais il s'agissait d'un débat entre le rein flottant et l'appendice. » Il essaie d'interpréter le discours du praticien, de deviner ce qu'il cache. « Il conclut du résumé du docteur que cela allait mal ; pour le docteur, pour tout le monde peut-être, cela n'avait pas d'importance, pour lui personnellement, cela allait fort mal. » Son destin dépend désormais du diagnostic, un diagnostic difficile qui n'est pas encore fait.

Revenu chez lui, il raconte la visite à sa femme qui joue l'indifférence et l'optimisme. Elle est sotte et égoïste, mais une autre, plus affectueuse, aurait eu le même comportement apparent : l'essentiel est de rassurer. « Il poussa un profond soupir, lorsqu'elle sortit : Eh bien ! dit-il, il se peut que ce ne soit rien, en effet. »

Désormais Ivan Ilitch est entré dans le cycle médical. « Depuis sa visite au docteur... [son] principal souci était de suivre strictement ses recommandations concernant l'hygiène et les médicaments et d'observer attentivement sa douleur [les symptômes nécessaires au diagnostic]. Les intérêts d'Ivan Ilitch se concentrent sur les malades et la santé. » Il s'intéresse aux malades dont le cas ressemble au sien. Il lit les traités de médecine, multiplie les consultations. Au long de ce parcours, l'inquiétude s'insinue en lui avec la connaissance, ou l'incertitude de la connaissance. « Il s'efforçait de se persuader qu'il allait mieux, et il parvenait à *se mentir* [je souligne] tant que rien ne venait le troubler. » Mais vienne quelque désagrément à la maison, au bureau, et l'inquiétude vague reparaît.

Son inquiétude ou sa satisfaction dépendent alors de deux variables : la connaissance du mal et l'efficacité des soins. Il surveille les effets du traitement et son humeur en suit les hauts et les bas. Une connaissance

assurée donne la sécurité. Le médecin vient-il à douter si l'appendice ou le rein est en cause, et Ivan Ilitch désespère et s'en remet à quelque charlatan qui guérit à l'aide d'icônes, lui, le haut fonctionnaire instruit et raisonnable. Sa maladie enferme Ivan Ilitch comme un écureuil dans sa cage.

## Les progrès du mensonge

Sur ces entrefaites, la douleur augmente. « Il était impossible de s'y tromper, quelque chose de terrible se passait en lui, quelque chose de nouveau et de plus important que tout ce qui était arrivé jusque-là à Ivan Ilitch. *Et il était le seul à le savoir.* » (Je souligne.) Il ne se laisse pas aller, et garde sa souffrance secrète, de crainte à la fois d'inquiéter son entourage et de donner à la chose qu'il sent gonfler en lui plus de consistance en la nommant. De même que le diagnostic enlève de l'inquiétude, la confiance risque d'en ajouter. Puissance des mots dans la solitude morale où le malade s'installe ! « Ceux qui l'entouraient ne le comprenaient pas ou ne voulaient pas le comprendre et s'imaginaient que tout allait comme par le passé. » Il importe en effet d'écarter les occasions de manifester son émotion, les échanges pathétiques ; il faut maintenir un climat de banalité quotidienne : à cette condition, le malade pourra garder son moral. Il a besoin de toutes ses forces pour y parvenir. Ne l'affaiblissons pas.

On s'installe donc dans la comédie : « Ses amis se mettent à railler ses craintes comme si cette chose atroce et épouvantable, cette chose inouïe qui s'était installée en lui, le rongait sans cesse et l'entraînait irrésistiblement on ne sait où, n'était qu'un amusant sujet de plaisanterie. » Sa femme fait semblant de croire qu'il est malade parce qu'il ne prend pas bien ses médicaments, qu'il ne suit pas son régime. Elle le traite comme un enfant.



Cela aurait pu durer encore longtemps si un jour, par hasard, Ivan Ilitch n'avait surpris une discussion entre sa femme et son beau-frère, à propos de son état : « Ne vois-tu pas qu'il est mort », s'écrie brutalement le beau-frère. C'est une nouveauté. Ilitch ne savait pas, ni sans doute sa femme, qu'on le voyait ainsi. Va-t-il s'effondrer ? Non, il réagit d'abord comme s'il n'avait pas entendu vraiment le sens de l'avertissement. Il se retire sans manifester sa présence, « il s'en retourna chez lui, s'étendit et se mit à réfléchir ». A réfléchir à quoi ? A la mort qu'il porte sur lui et que tout le monde peut voir ? Pas du tout : au rein flottant, « le rein, le rein flottant », se répète-t-il, comme pour couvrir le bruit de la petite phrase venimeuse qui s'est infiltrée en lui. « Il se rappela tout ce que lui avaient expliqué les médecins, comme il [le rein] s'était détaché et comme il flottait. Et par un effort d'imagination il essayait de le saisir, de le maintenir en place, de le fixer. »

Il se lève et va sur-le-champ voir un nouveau médecin. Voilà sa réaction : il refuse la mort en la masquant par la maladie.

« Dans son imagination s'opérait la guérison tant désirée de son appendice (...), le fonctionnement de ses organes se rétablissait. » Il sentait qu'il allait mieux.

Ainsi l'avertissement a-t-il été, cette fois, donné par hasard, mais il y en aura toujours un de cette sorte, l'isolement du malade n'est jamais si hermétique qu'il ne puisse intercepter quelque signe. Les médecins d'aujourd'hui le savent et comptent sur le hasard pour leur éviter d'intervenir directement. L'avertissement a été refoulé, mais il fait son chemin dans la conscience investie, et il suffit d'un retour de la douleur pour que l'illusion se dissipe et que la vérité crève les yeux. Ivan Ilitch comprend tout d'un coup que c'est la mort : « Le rein, l'appendice, songea-t-il. Non il ne s'agit pas de cela, mais de la vie... et de la mort. » « C'est la mort, et moi je pense à l'appendice ! (...) Oui, je vivais et ma vie s'en va, elle s'en va et je ne puis la retenir. Oui, pourquoi me mentir à moi-même ? N'est-il pas évident pour tout le monde, et pour moi, que

je meurs et que ce n'est plus qu'une question de semaines, de jours, à l'instant même peut-être ? » Il en était là de ses réflexions quand sa femme entre... Elle sait, mais ne sait pas qu'il sait. Depuis que son frère lui a ouvert les yeux elle montre à Ivan Ilitch « une expression singulièrement triste et douce qui ne lui était pas coutumière ». Les deux êtres pourraient alors se rencontrer dans une vérité partagée. Mais Ivan Ilitch n'a plus la force de franchir le mur qu'il a lui-même élevé avec la complicité de sa famille et de ses médecins. « Désespéré, haletant, il se laissa retomber sur le dos, attendant la mort », et il se contente de dire à sa femme, pour expliquer son attitude égarée : « Ce... n'est... rien... j'ai... renversé... » « A quoi bon parler, elle ne comprendrait rien. » Le mensonge s'est définitivement abattu entre eux.

Le médecin se prête à la comédie. « Il semble dire [lui aussi] : “vous vous inquiétez à tort. Nous allons arranger cela”. » Encore après une dernière consultation de grands spécialistes, et malgré l'aggravation de l'état, « tout le monde avait peur de dissiper soudain le mensonge correct et de faire aussi clairement apparaître la réalité ».

Commence alors une longue nuit où Ivan Ilitch doit assumer en silence les souffrances et les laideurs du mal physique, et l'angoisse métaphysique. Personne ne l'aide dans la traversée du tunnel, sauf le jeune moujik qui le soigne. « Le principal tourment d'Ivan Ilitch était le mensonge, ce mensonge admis on ne sait pourquoi par tous, qu'il n'était que malade et non pas mourant, et qu'il n'avait qu'à rester calme et se soigner pour que tout s'arrangeât [persistance de la convention qui traite le malade en enfant, corollaire du refus d'admettre la gravité de son état]. Tandis qu'il *savait bien* que, quoi qu'on fît, on n'aboutirait qu'à des souffrances encore plus terribles et à la mort. Et ce mensonge le tourmentait ; il souffrait de ce qu'on ne voulût pas admettre ce que tous voyaient fort bien, ainsi que lui-même, de ce qu'on mentît en l'obligeant lui-même à prendre part à cette tromperie. Ce mensonge qu'on commettait à son sujet à la veille de sa mort, ce mensonge *qui rabaissait*

*l'acte formidable et solennel de sa mort* (...) était devenu atrocement pénible à Ivan Ilitch. » Chose étrange ! il est bien des fois sur le point de leur crier, tandis qu'ils arrangent autour de lui leurs petites histoires : « “Assez de mensonges, vous savez et je sais moi-même que je meurs ! Cessez donc au moins de mentir !” Mais il n'eut jamais le courage d'agir ainsi. » Il est lui-même prisonnier du personnage qu'il s'est laissé imposer et qu'il s'est imposé à lui-même. Le masque est collé par l'usage, il ne peut plus l'arracher. Il est ainsi condamné au mensonge. Comparons cette phrase écrite dans les années 1880 : « Ce mensonge qui rabaissait l'acte formidable et solennel de sa mort », aux dernières paroles du père F. de Dainville à son confrère le père Ribes, en 1973, alors qu'il gisait, hérissé de tubes dans un service de réanimation intensive : « *On me frustre de ma mort*<sup>624</sup>. » Combien elles paraissent proches, à presque un siècle d'intervalle !

## La mort sale

L'autre phénomène nouveau qui apparaît dans les descriptions de Tolstoï, après le recouvrement de la mort par la maladie et l'institution du mensonge autour du mourant, est la mort sale et inconvenante.

Dans les longs récits de mort des La Ferronays ou des Brontë, la saleté des grandes maladies terminales n'apparaît jamais. Pudeur victorienne qui répugnait à évoquer les excréments du corps, et aussi une bonne accoutumance aux mauvaises odeurs, à l'enlaidissement de la douleur.

Chez Tolstoï, la mort est sale. Elle l'était déjà, et c'est assez remarquable, dès 1857 chez Flaubert, qui ne nous fait grâce d'aucune nausée, d'aucune sanie de Mme Bovary, moribonde défigurée. Les nausées furent si soudaines « qu'elle eut à peine le temps de saisir son mouchoir sous l'oreiller. (...) Charles observa qu'il y avait au fond de la

cuvette [où elle avait vomi] une sorte de gravier blanc attaché aux parois de la porcelaine. (...) Il lui posa la main sur l'estomac, elle jeta un cri aigu. (...) Elle devenait plus pâle que le drap où elle enfonçait ses doigts crispés. (...) Des gouttes suintaient sur sa figure bleutée (...), ses dents claquaient, ses yeux agrandis regardaient vaguement autour d'elle (...). Peu à peu ses gémissements furent plus forts. Un hurlement sourd lui échappa. (...) Ses lèvres se serrèrent davantage. Elle avait les membres crispés, le corps couvert de taches brunes et son pouls glissait sous ses doigts. *Puis elle se mit à crier horriblement.* [Et l'agonie est décrite sans aucune concession.] Emma, le menton contre la poitrine, ouvrait démesurément les paupières et ses pauvres mains se traînaient sur les draps avec ce geste hideux et doux des agonisants qui semblent déjà vouloir se recouvrir du suaire (...). Sa poitrine aussitôt se mit à haleter rapidement. La langue tout entière lui sortit de la bouche ; ses yeux en roulant pâlissaient comme deux globes de lampe qui s'éteignent... »

L'agonie d'Emma Bovary est brève. La maladie d'Ivan Ilitch est au contraire longue, et les odeurs, la nature des soins la rendent dégoûtante et, ce qu'elle n'était jamais chez les La Ferronays, les Brontë, Balzac, inconvenante, incorrecte. « L'acte atroce de son agonie était rabaissé par son entourage, il le voyait bien, au niveau d'un simple désagrément, d'une *inconvenance* presque (à peu près comme on agit envers un homme qui répand une mauvaise odeur en entrant dans un salon), et cela au nom de cette "correction" qu'il avait servie toute son existence. »

C'est que la propreté est devenue une valeur bourgeoise. La lutte contre la poussière est le premier devoir d'une ménagère victorienne. Les missionnaires chrétiens imposent à leurs catéchumènes la propreté du corps autant que celle de l'âme dont elle est le signe. Et encore aujourd'hui, la chasse aux cheveux longs des jeunes gens se réclame à la fois de l'hygiène et de l'ordre moral. Un garçon propre a des chances d'avoir de bonnes idées : il est *sain*.

Pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, d'une manière assez générale, la mort cesse d'être toujours vue comme belle, on en souligne même les aspects dégoûtants. Certes, les poètes macabres du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> siècle. Ronsard et d'autres, avaient éprouvé un sentiment de répulsion devant la décrépitude de la vieillesse, les ravages de la maladie, de l'insomnie qui creuse les traits, des dents qui tombent, des haleines mauvaises, mais ils amplifiaient seulement le thème du déclin en un temps où une imagination plus brutale et plus réaliste découvrait le cadavre décomposé et l'intérieur ignoble de l'homme. Cet intérieur paraissait plus répugnant que l'extérieur du vieillard et du malade.

Cependant, au XVIII<sup>e</sup> et début du XIX<sup>e</sup> siècle, le beau patriarche de Greuze a remplacé le vieillard décrépiti de la fin du Moyen Âge : il est plus conforme au thème romantique de la belle mort. Mais à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on voit refluer les images hideuses de l'ère macabre qui avaient été refoulées depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, avec cette différence que tout ce qui avait été dit au Moyen Âge de la décomposition après la mort est désormais reporté sur l'avant-mort, sur l'agonie.

La mort ne fait plus seulement peur à cause de sa négativité absolue, elle soulève le cœur, comme n'importe quel spectacle nauséabond. Elle devient *inconvenante*, comme les actes biologiques de l'homme, les sécrétions de son corps. Il est *indécent* de la rendre publique. On ne tolère plus de laisser n'importe qui entrer dans une chambre qui sent l'urine, la sueur, la gangrène, où les draps sont souillés. Il faut en interdire l'accès, sauf à quelques intimes, capables de surmonter leur dégoût, et aux indispensables donneurs de soins. Une nouvelle image de la mort est en train de se former : la mort laide et cachée, et cachée parce que laide et sale.

A partir des ébauches déjà consistantes de Flaubert et de Tolstoï, le thème va se développer dans trois directions, si différentes qu'on a de la peine à admettre leur origine commune. La première direction aboutit à un modèle exceptionnel et scandaleux qui aurait été limité à une

littérature de contestation, si les guerres et les révolutions de 1914 à nos jours ne l'avaient pas proposé avec quelque vraisemblance aux combattants. C'est un modèle d'hommes de lettres et de soldats.

Chez Flaubert et Tolstoï, la maladie était sale dans une mort due à la maladie. Dans le modèle des écrivains de la guerre comme Remarque, Barbusse, Sartre ou Genet, l'idée de la mort, la peur qu'elle inspire, ouvrent les sphincters et reconstituent ainsi en pleine santé du corps les réalités sordides de la maladie. La cellule du condamné à mort ou du supplicié devient aussi nauséabonde que la chambre du grand malade. Le modèle est dû à l'impossibilité d'appliquer les conventions de la belle mort patriotique, celle du jeune tambour du pont d'Arcole, aux hécatombes du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, aux massacres des grandes guerres, aux chasses à l'homme, aux lentes tortures fatales. Les héros présumés « chient dans leur froc », et les vrais héros sont d'abord occupés à ne pas en faire autant (*le Mur* de Sartre).

Dans la littérature dramatique des années 1960, l'officier des *Paravents* de Jean Genet meurt sous les flatulences de ses soldats et l'ermite de l'Anglais Saunders, en lâchant ses propres vents. Le modèle aboutit dans la littérature au scandale et au défi. Mais il appartient aussi à un folklore d'anciens combattants dont les écrivains se sont peut-être inspirés.

## **Le transfert à l'hôpital**

La seconde direction indiquée par Tolstoï aboutit à la mort cachée de l'hôpital, commencée très timidement dans les années 1930-1940, généralisée à partir de 1950.

Au début du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, il n'était pas toujours facile de défendre la chambre du mourant contre les sympathies maladroites, les curiosités

indiscrètes, et tout ce qui restait encore fort dans les mentalités de participation publique à la mort. C'était difficile tant que la chambre restait dans la maison, petit monde privé en dehors des disciplines bureaucratiques, les seules vraiment efficaces. Et pourtant les occupants de la maison eux-mêmes, famille et serviteurs, subissaient moins bien la promiscuité de la maladie. Plus on avance dans le xx<sup>e</sup> siècle, plus cette promiscuité devient lourde. Les progrès rapides du confort, de l'intimité, de l'hygiène personnelle, des idées d'asepsie, ont rendu chacun plus délicat : sans qu'on n'y puisse rien, les sens ne supportent plus les odeurs et les spectacles qui, encore au début du xix<sup>e</sup> siècle, faisaient partie, avec la souffrance et la maladie, de la quotidienneté. Les séquelles physiologiques sont sorties de la quotidienneté pour passer dans le monde aseptisé de l'hygiène, de la médecine et de la moralité, au début confondues. Ce monde a un modèle exemplaire, l'hôpital et sa discipline cellulaire.

En outre le poids des soins et des répugnances avait été jadis supporté et partagé par toute une petite société de voisins, d'amis, plus étendue dans les classes populaires et à la campagne, mais existant encore dans les bourgeoisies urbaines. Or, cette petite société participante n'a cessé de se contracter, pour se limiter, à la fin, aux plus proches parents, et même au couple seul, enfants exclus. Enfin dans les villes du xx<sup>e</sup> siècle, la présence d'un grand malade dans un petit appartement rendait héroïque la poursuite simultanée des soins et du métier.

D'ailleurs les progrès tardifs de la chirurgie, des traitements médicaux longs et exigeants, le recours aux appareils lourds ont conduit plus souvent le grand malade à séjourner à l'hôpital. Dès lors, et sans qu'on l'avoue toujours, ce dernier a offert aux familles l'asile où elles ont pu cacher le malade inconvenant, que ni le monde ni elles-mêmes ne pouvaient plus supporter, se déchargeant sur d'autres, en toute bonne

conscience, d'une assistance d'ailleurs maladroite, afin de continuer une vie normale.

La chambre du mourant est passée de la maison à l'hôpital. Dû à des causes techniques médicales, ce transfert a été accepté par les familles, étendu et facilité par leur complicité. L'hôpital est désormais le seul lieu où la mort peut échapper sûrement à une publicité – ou à ce qui en reste – dès lors considérée comme une inconvenance morbide. C'est pourquoi il devient le lieu de la mort solitaire : dans son enquête de 1963 sur les attitudes anglaises, G. Gorer a montré qu'un quart seulement des *bereaved* de son échantillon avaient assisté à la mort de leur proche parent<sup>625</sup>.

## La mort de Mélisande

Après la mort sale et la mort à l'hôpital, une troisième direction nous amène de Tolstoï à Maeterlinck, à Debussy et à leur commentateur d'aujourd'hui, V. Jankélévitch. Une mort pudique et discrète, mais pas honteuse, aussi éloignée de la mort de Socrate et d'Elvire que de celle du héros du *Mur* : la mort de Mélisande.

Jankélévitch n'aime pas la belle mort des romantiques. « Chez les musiciens romantiques [car la musique est un de ses moyens favoris d'atteindre le fond des choses] qui font honneur surtout à la majesté de la mort, *l'inflation et l'emphase* [je souligne] gonflent l'instant jusqu'à en faire une éternité. (...) La grande fête funèbre avec ses cortèges solennels et ses pompes permet à l'instant de déborder de son instantanéité, de *rayonner comme un soleil* autour de sa pointe aiguë. Au lieu d'un instant imperceptible, il y a un *glorieux* instant. » Oui, c'est bien cela, et V. Jankélévitch a aussi bien vu le rapport historique entre cette glorification de la mort et une eschatologie anthropomorphique qui « peuple le néant avec des ombres, rend la fenêtre mortelle aussi



transparente qu'une nuit claire, fait de l'au-delà un pâle *duplicatum* de l'en-deçà, imagine je ne sais quels échanges absurdes entre vivants et revenants<sup>626</sup> ».

Nous retrouvons aussi chez Jankélévitch le sentiment désormais banal d'inconvenance de la mort, que nous avons découvert chez Tolstoï. Mais cette inconvenance a changé de nature : elle n'est pas nausée devant les signes de la mort qu'il n'ignore pas ; elle n'est pas quelque chose qui ne se fait pas, qui choque la bienséance et qu'il faut cacher : elle s'est transformée en *pudeur*. « L'espèce de pudeur que la mort inspire tient en grande partie à ce caractère impensable et inénarrable de l'état létal. Car il y a pudeur de la cessation métémpirique, comme il y a une pudeur de la continuation biologique. Si la répétition des besoins périodiques a quelque chose d'indécent, le fait qu'un caillot de sang interrompe soudain la vie est à son tour *inconvenant* [je souligne]. » Cette inconvenance, adoucie en pudeur, lui semble à l'origine de l'interdit contemporain qui frappe la mort. La relation est très intéressante pour l'historien. « Le mot tabou de la mort n'est-il pas entre tous la monosyllabe imprononçable, innommable, inavouable, qu'un homme moyen, adapté à l'entre-deux, se doit d'envelopper pudiquement dans des circonlocutions bienséantes et bien-pensantes. » Il ne faut pas beaucoup pousser le sens pour supposer une relation entre l'interdit contemporain et l'emphase romantique (« les circonlocutions »), première tentative pour masquer la réalité innommable. La première tentative a utilisé la rhétorique, et la seconde, au xx<sup>e</sup> siècle, le silence.

L'inconvenance d'Ivan Ilitch est donc devenue pudeur, et le modèle de la mort pudique est celle de Mélisande. Elle n'est pas une mort solitaire. Il y a du monde dans la chambre sur la mer, le vieux roi plein de sagesse et d'éloquence ; il parle beaucoup ; intarissable, comme les vrais vivants. Et pendant son discours Mélisande meurt, sans qu'il s'en soit aperçu : « Je n'ai rien vu... je n'ai rien entendu... Si vite, si vite... tout d'un coup... Elle s'en va sans rien dire. »

Mélisande fut sans doute l'une des premières à partir, comme dit Jankélévitch, « *pianissimo*, et pour ainsi dire sur la pointe des pieds ». « Mourir ne fait pas de bruit. Un arrêt du cœur ne fait pas de bruit. Pour Debussy, poète du *pianissimo* et de l'extrême concision, l'instant fut vraiment la minute fugitive<sup>627</sup>. » Pour Debussy hier, pour Jankélévitch et pour les intellectuels agnostiques d'aujourd'hui, mais aussi pour certains de nos contemporains, hommes moyens, croyants ou pas, qui mettent leur courage dans leur silence.

C'était au début des années 1960. Un fils confiait sa préoccupation au prêtre qui assistait sa mère, septuagénaire, atteinte d'un cancer avancé. Il n'avait pas conscience de l'évolution des sentiments devant la mort, de la montée de l'interdit ; il gardait le souvenir de la mort manifeste et encore publique de ses grands-parents, à laquelle il avait assisté vers 1930-1940. Et il s'inquiétait du silence où sa mère paraissait s'abriter. Rien ne permettait de penser qu'elle savait son état. Il ne comprenait pas ce silence, et ne le comprit jamais tout à fait. Il rappelait au confesseur la mission traditionnelle du *nuncius mortis*. Mais le prêtre, un ancien médecin, lui répliqua : « On voit que vous n'avez pas l'expérience des vieilles femmes, comme j'en ai connu à l'asile, qui passent leur temps à geindre et à pleurer parce qu'elles vont mourir. » Il pensait qu'il fallait respecter cette décision de silence, qu'elle était courageuse, et qu'il y avait des moyens de dialoguer à mots couverts, sans rompre la complicité du secret. Plus tard, après sa mort, on trouva en effet des papiers qui prouvaient que la vieille dame n'avait aucune illusion. A son chevet, son fils se plaignit : « Elle ne nous a pas dit adieu », comme le vieux roi soupirait après le dernier soupir de Mélisande : « Elle s'en va sans rien dire. »

## Les derniers moments restaient encore traditionnels

A l'époque où Tolstoï écrivait, la bourgeoisie commençait donc à découvrir l'inconvenance de la mort sous l'emphase romantique. Il était encore trop tôt pour que les répugnances l'emportassent sur les usages de publicité, et réussissent à isoler le mourant jusqu'à son dernier souffle, comme cela s'est passé ensuite, en particulier à l'hôpital. Aussi, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un compromis s'est-il établi entre la mort publique du passé, et ce qui allait devenir la mort cachée, compromis qui devait durer pendant le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, et qui est assez exactement la mort : d'Ivan Ilitch.

Dans la solitude où le mensonge l'enfermait comme dans une retraite studieuse, Ivan Ilitch réfléchissait. Il repassait le film de sa vie, il pensait à sa mort qu'il ne parvenait pas à admettre et qui s'imposait peu à peu comme une certitude.

Sans doute aujourd'hui encore où le silence s'étend jusqu'au bout, les moribonds suivent-ils le même cheminement qu'Ivan Ilitch.

Des enquêtes sociologiques récentes montrent que la croyance dans la survie diminue beaucoup plus vite que la foi en Dieu chez les populations de culture chrétienne, et surtout chez les jeunes. Et cependant, les observations faites entre 1965 et 1972 sur 360 *mourants* ont établi que 84 % d'entre eux admettaient une possibilité de survie contre seulement 33 % dans l'échantillon-témoin<sup>628</sup>. Sans doute est-ce pendant cette période silencieuse de récapitulation que l'espoir d'un au-delà réapparaît.

Cette période est longue chez Ivan Ilitch. Il souffre, mais ne le montre pas. Il s'enfonce dans sa solitude et son rêve, et ne communique plus avec son entourage. Il se tourne contre le mur, couché sur le côté, une main sous sa joue, reproduisant d'instinct la pose d'anciens moribonds, quand ils en avaient fini avec les hommes. Ainsi gisaient les

juifs de l'Ancien Testament ; ainsi dans l'Espagne du xvi<sup>e</sup> siècle, reconnaissait-on à ce signe les marranes mal convertis ; ainsi mourut Tristan : « Il se tourna vers la muraille. » Aujourd'hui, les infirmières des hôpitaux de Californie étudiés par B.G. Glaser et A.L. Strauss ne voient plus dans ce geste ancestral qu'un refus inamical de communiquer avec elles<sup>629</sup>.

Et c'est vrai que l'attitude d'Ivan Ilitch passe à l'agressivité. Son état empire, sa souffrance augmente. Un matin, sa femme arrive, parle de remèdes, il se retourne et lui répond *avec un regard de haine* : « Au nom de Christ, laissez-moi mourir en paix. » Les psychologues médicaux qui, comme E. Kubler-Ross, étudient le comportement des mourants ont reconnu l'existence de cette phase d'agressivité qu'ils souhaitent canaliser et utiliser. Ivan Ilitch renvoie alors femme, enfant, médecin, et s'abandonne à la douleur qu'auparavant il s'efforçait de cacher. « Il a crié sans s'arrêter trois jours de suite, c'était à ne plus y tenir », avoue sa femme à un ami. Et puis survient l'accalmie, reconnue aussi par les médecins comme un phénomène général. « Immédiatement avant la mort le besoin d'analgésiques [diminue] », observent aujourd'hui les médecins chez les mourants. « Beaucoup de malades montrent alors une brève rémission, une vitalité accrue, redemandent de la nourriture avec plaisir, et leur état général paraît s'améliorer » (G. Witzel). Ivan Ilitch, durant son cheminement solitaire, réalise, comme le mourant de l'*ars moriendi* du xv<sup>e</sup> siècle, que « sa vie n'avait pas été ce qu'elle aurait dû être », mais il se persuade « que cela pouvait être encore réparé ».

Emma Bovary a aussi connu un répit semblable. Elle « parut saisie de joie » à voir le prêtre. « Sans doute retrouvait[-elle] au milieu d'un *apaisement extraordinaire*, la volupté perdue de ses premiers élancements mystiques, avec des visions de béatitude éternelle. » Le prêtre lui administra l'extrême-onction. « Son visage avait une expression de sérénité, comme si le sacrement l'avait guérie. »

De même, quand Ivan Ilitch sort de son silence agressif de plusieurs jours ou semaines, il rouvre les yeux, se retourne vers son entourage, voit son fils qui lui baise la main, sa femme « la bouche ouverte, ses joues et son nez mouillés de larmes ». La situation est alors renversée par rapport à ce qu'elle était au début du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est lui qui a pitié d'eux. Il comprend qu'il doit s'en aller. Il demande qu'on fasse sortir son fils, car la vue de la souffrance et de la mort peut impressionner les enfants, et leur présence à ce spectacle hideux et comme obscène n'est plus admise. (Quand Emma Bovary avait réclamé sa petite fille : « J'ai peur, dit la petite en reculant [quand sa mère voulut embrasser sa main]. (...) Assez ! qu'on l'emmène ! s'écria Charles... »)

Ivan Ilitch dit encore à sa femme : « J'ai pitié de toi aussi. » Il veut ajouter « pardon », mais ne peut plus rien dire. Son agonie dure deux heures. Tolstoï nous assure qu'il était dans la joie ! Toute cette dernière période de la mort, à quelques détails près comme la sortie des enfants, est conforme au modèle romantique.

La contradiction psychologique des deux modèles de la mort cachée et de la mort publique, juxtaposés ici avant et pendant l'agonie, apparaît bien dans l'attitude des survivants. Pendant la première phase, ils ont joué la comédie et caché la vérité à Ivan Ilitch. Ils auraient dû persévérer et regretter qu'Ivan Ilitch ait eu ensuite assez de conscience pour connaître sa mort et en suivre la dernière étape. C'est d'ailleurs ce qu'on souhaitera au milieu du XX<sup>e</sup> siècle : « Nous avons au moins la satisfaction qu'il ne s'est pas vu mourir », sous-entendu : l'angoisse mortelle lui a été ainsi épargnée.

Au contraire, la femme d'Ivan Ilitch, le jour des condoléances, répond avec empressement à un visiteur demandant si Ivan Ilitch a gardé connaissance : « Oui, jusqu'au dernier instant... *Il nous fit ses adieux* [je souligne. Nous n'en sommes pas encore à Mélisande] un quart d'heure avant la fin, et il demanda même de faire sortir Valadi. »

## Des funérailles très discrètes

Dès le début du xx<sup>e</sup> siècle, le dispositif psychologique était donc en place qui retirait la mort de la société, lui enlevait son caractère de cérémonie publique, en faisait un acte privé, réservé d'abord aux proches, d'où, à la longue, la famille elle-même fut écartée quand l'hospitalisation des malades terminaux devint générale.

Subsistaient encore deux périodes de communication entre le mourant – ou le mort – et la société : les derniers moments où le mourant reprenait l'initiative qu'il avait perdue, et le deuil. Le second grand événement dans l'histoire contemporaine de la mort est le rejet et la suppression du deuil. Il a été pour la première fois complètement analysé par G. Gorer. Le sujet lui avait été inspiré par une série d'expériences personnelles.

Il avait perdu presque en même temps son père et son grand-père. Son père était mort dans la catastrophe du Lusitania en 1915, il ne put donc le voir, comme c'était alors l'usage. Il ne vit d'ailleurs son premier cadavre qu'en 1931. Il fut encore soumis aux conventions du deuil, quoique celles-ci aient commencé, dit-il, à s'atténuer pendant la guerre à cause de la trop grande mortalité du front, et aussi parce que les femmes travaillaient à la place des hommes. La mort d'une belle-sœur et, en 1948, celle d'un ami lui firent connaître la situation nouvelle des survivants, leur comportement et celui de la société à leur égard. Il comprit que la fonction sociale du deuil changeait et que ce changement révélait une transformation profonde de l'attitude devant la mort. C'est alors qu'il publia en 1955 dans *Encounter* son fameux article : *Pornography of Death*, où il montrait que la mort était devenue honteuse et interdite comme le sexe à l'époque victorienne, auquel elle succédait. Un interdit s'était substitué à un autre.

En 1961, son frère mourut d'un cancer. Il s'était remarié et laissait une femme et des enfants. G. Gorer s'occupa de l'enterrement, de sa

belle-sœur et de ses neveux, et il fut encore une fois frappé par le rejet des conduites traditionnelles en la circonstance et par ses effets nocifs. Il a raconté tout ce drame dans son livre. Il décida alors d'étudier le phénomène non plus en mémorialiste mais en sociologue, d'une manière scientifique. Il entreprit en 1963 une enquête sur le deuil qui constitue le matériau de son grand livre : *Death, Grief and Mourning*<sup>630</sup>.

Il constate d'abord que la mort s'est éloignée ; non seulement on n'est plus présent au lit de mort, mais l'enterrement a cessé d'être un spectacle familial : parmi les personnes interrogées, 70 % n'avaient pas assisté à un enterrement depuis cinq ans. Les enfants ne suivent même plus l'enterrement de leurs parents. G. Gorer dit de ses neveux : « La mort de leur père a été à peine marquée dans leur vie, elle a été traitée comme un secret, car ce n'est pas avant bien des mois qu'Elizabeth [sa belle-sœur] put supporter d'en parler et d'en entendre parler. » Aussi quand G. Gorer revint chez sa belle-sœur après l'incinération de son frère, elle lui raconta très naturellement qu'elle avait passé une bonne journée avec les enfants, qu'ils avaient tous pique-niqué et qu'ensuite ils avaient tondu la pelouse.

Ainsi, les enfants restent écartés ; ils ne sont pas informés, ou bien on leur dit que le père est parti en voyage, ou encore que Jésus l'a pris. Jésus est devenu une sorte de saint Nicolas dont on se sert pour parler aux enfants de la mort sans croire en lui.

Une enquête de 1971 de la revue américaine *Psychology Today* provoquait la lettre suivante d'une femme de vingt-cinq ans : « J'avais douze ans quand ma mère mourut de leucémie. Elle était encore là le soir quand j'allai me coucher. Le lendemain matin, mes parents étaient partis. Mon père revint, nous prit, mon frère et moi, sur ses genoux et éclata en sanglots. Il nous dit : "Jésus a pris votre mère." Après, nous n'en avons jamais plus parlé. Cela nous faisait à chacun trop de mal<sup>631</sup>. »

Dans la plupart des sondages, le taux de croyance en la vie future est compris entre 30 et 40 %. C'est seulement une indication tant il est

difficile de serrer dans les mots d'un questionnaire des notions plus senties que définies. La croyance diminue chez les jeunes tandis que nous avons vu qu'elle augmente chez les grands malades.

Il est assez frappant de retrouver en 1963, dans l'enquête de Gorer, et seulement chez les vieillards, l'eschatologie anthropomorphique du XIX<sup>e</sup> siècle. Des « enquêtés » revoient leurs morts et leur parlent. « Les morts nous regardent et nous donnent aide et conseil. Juste avant de mourir mon père vit notre mère debout au pied de son lit. » « Il a été tué dans l'Air Force, mon plus jeune garçon. Mais il revient souvent et il me parle. Un jour, au lit où elle pensait à lui, et s'inquiétait de lui, une voix lui répondit : *"It is all right, Mum"*, et je pensai alors : Dieu Merci, il est bien, mais il est parti. Je pense toujours que je le reverrai un jour. C'est ce qui me permet de continuer. » Le paradis est « un endroit où on n'a plus de souci, et où nous retrouverons nos parents et amis ».

On remarque aussi la disparition complète de l'enfer ; même ceux qui croient au diable limitent son action à l'ici-bas et ne croient pas à la damnation éternelle. Cela ne nous étonnera pas ; nous l'avons déjà remarqué au moins dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Les réponses de l'enquête montrent aussi l'abandon par le clergé de son rôle ancien : non pas qu'on l'écarte, c'est lui maintenant qui est réticent.

Mais le grand phénomène mis en valeur par l'enquête de Gorer est le déclin du deuil, à commencer par les solennités des funérailles.

L'incinération l'emporte désormais sur l'inhumation : sur 67 cas, 40 incinérations et 27 enterrements. Mais le plus remarquable est le sens donné au choix. Choisir l'incinération signifie qu'on refuse le culte des tombeaux et des cimetières, tel qu'il s'était développé depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle. « On a le sentiment que le mort est plus complètement et définitivement liquidé que dans le cas de l'enterrement. » Aussi certaines personnes interrogées la refusent comme *too final*. Cette attitude n'est pas commandée par la nature même de l'acte (les Anciens vénéraient les



cendres de leurs défunts), mais par opposition au tombeau. En effet, malgré les efforts des directeurs de crématoires, les familles des incinérés se dérobent en général à ériger un monument. Sur les 40 incinérations de l'enquête, une seule s'accompagne d'une plaque commémorative, et 14, d'une inscription sur le *book of remembrance*, offert à la consultation des visiteurs. Mais il n'y a pas de visiteurs... Certains, et c'est encore plus radical, font disperser les cendres.

Au contraire, le cimetière reste le lieu du souvenir et de la visite. Sur 27 enterrés, 4 seulement n'ont pas de monuments. Le survivant va sur la tombe pour la fleurir et se souvenir.

On se tromperait, cependant, en interprétant la disparition du corps consumé comme un signe d'indifférence et d'oubli. Le parent de l'incinéré refuse à la fois la matérialisation du lieu, son lien avec le corps qui inspire de la répugnance, et le caractère public du cimetière. Mais il admet la nature absolument personnelle et privée du regret. Aussi au culte de la tombe s'est-il substitué un culte du souvenir à la maison : « Je ne suis pas quelqu'un à continuer à aller au cimetière. Je crois dans l'aide aux vivants [opposition fréquente, dans les nouvelles mentalités religieuses, de l'acte utile à la contemplation ou à la liturgie]. Les jours d'anniversaire, je mets un bouquet de fleurs devant leurs photographies » (une femme de quarante-quatre ans). Après l'incinération, « je pense que c'est la fin. Je veux dire que vous pouvez conserver mieux leur mémoire à la maison que là où ils sont enterrés. Je vous dirai une chose que je fais toujours – peut-être est-ce absurde –, je lui offre toujours pour Noël une azalée ; je sens qu'elle est toujours à la maison » (une femme de trente-cinq ans). Le culte peut tendre d'ailleurs à la momification : la maison ou la chambre du défunt est laissée dans l'état exact où elle était de son vivant. Ainsi un grand désespoir est-il parfaitement compatible avec la négligence du tombeau, qui reste parfois le lieu haï du corps.

Il y a donc désormais deux manières de cultiver le souvenir : l'une, traditionnelle depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, sur la tombe, qui recule plus

vite en Angleterre que sur le continent, et l'autre, à la maison. Un sociologue canadien, Fernand Dumont, rapporte à propos de son père une anecdote qui doit se situer au début du xx<sup>e</sup> siècle : « Dans mon enfance, nous récitons à la maison une longue prière en famille. (...) Après la séance, (...) mon père restait [seul] quelque temps à genoux, la tête enfoncée dans ses mains. Cela m'intriguait chez un homme qui n'avait jamais été "pieux" au sens où on l'entend d'habitude. A une question que je lui posais à ce propos (...), mon père m'a confessé qu'il s'adressait alors fréquemment à son père depuis longtemps décédé<sup>632</sup>. »

## L'indécence du deuil

Après les funérailles et l'enterrement, le deuil proprement dit. La douleur du regret peut subsister au cœur secret du survivant ; la règle est aujourd'hui dans presque tout l'Occident qu'il ne doit jamais la manifester en public. Exactement le contraire de ce qu'on exigeait de lui auparavant. Aujourd'hui en France, depuis moins d'une décennie (vers 1970). le défilé des condoléances à la famille, à la fin du service religieux, est supprimé. De même, en province, l'annonce de la mort, qui subsiste, est accompagnée de la formule sèche, presque incivile : « la famille ne recevra pas », moyen d'éviter les visites coutumières des voisins, amis lointains, avant les funérailles.

Mais, en général, l'initiative du refus n'appartient pas à la famille des survivants. Celle-ci, en se repliant sur elle-même, affirme l'authenticité de sa peine, qui ne souffre aucune comparaison avec la sollicitude des bonnes relations, et adopte le comportement discret que la société exige d'elle.

G. Gorer distingue trois catégories d'endeuillés : celui qui réussit à dérober complètement sa peine, celui qui la cache aux autres et la garde pour lui-même, celui qui la laisse librement apparaître. Dans le premier

cas, l'endeuillé s'oblige à faire comme si rien ne s'était passé, à poursuivre sa vie normale sans aucune interruption : occupez-vous, *keep busy*, lui ont dit ses interlocuteurs rares et pressés, le médecin, le prêtre, quelques amis... Dans le second cas, *presque* rien ne transparaît à l'extérieur et le deuil subsiste en privé, « comme on se déshabille ou on se repose en privé » (G. Gorer). Le deuil est *extension of modesty*. C'est sans doute l'attitude la mieux approuvée par le sens commun, qui devine qu'il faut tolérer quelque défoulement pourvu qu'il reste secret. Dans le dernier cas, l'endeuillé obstiné est impitoyablement exclu comme un fou.

G. Gorer lui-même a eu l'occasion d'éprouver le jugement de la société après la mort de son frère : « Plusieurs fois je refusai des invitations à des cocktails, en expliquant que j'étais en deuil. Les gens alors me répondaient avec embarras, comme si je leur avais dit quelque obscène incongruité. Vraiment j'avais l'impression que si, pour décliner leur invitation, j'avais allégué quelque équivoque rendez-vous, j'aurais été mieux compris, et j'aurais reçu un jovial encouragement. Au contraire ces gens, pourtant bien élevés, murmuraient quelques mots et se dépêchaient de s'en aller. » Ils ne savaient pas comment se comporter dans une situation devenue insolite. « Ils n'avaient pas d'indications tirées d'un rituel sur la manière de se comporter à l'égard d'une personne qui disait qu'elle était en deuil. (...) Ils redoutaient, je pense, que je me laisse aller et m'abandonne à ma peine, les entraînant alors dans un accès déplaisant d'émotion. »

## La mort est exclue

En effet, le passage de la quotidienneté, radoteuse et calme, à l'intériorité pathétique ne se fait pas spontanément et sans aide. La distance des langages est trop grande. Il faut, pour établir la communication, l'intermédiaire d'un code reçu d'avance, d'un rituel

qu'on apprend, par l'usage, dès l'enfance. Ainsi existait-il autrefois des codes pour toutes les occasions de manifester aux autres des sentiments généralement inexprimés, pour faire sa cour, pour mettre au monde, pour mourir, pour consoler les endeuillés. Ces codes n'existent plus. Ils ont disparu à la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle et au <sup>xx</sup><sup>e</sup>. Alors les sentiments qui veulent jaillir hors de l'ordinaire, ou bien ne trouvent pas leur expression et sont refoulés, ou bien déferlent avec une violence insupportable, sans plus rien pour les canaliser. Dans ce dernier cas, ils compromettent l'ordre et la sécurité nécessaires à l'activité quotidienne. Il convient donc de les réprimer. C'est alors que les choses de l'amour d'abord, de la mort ensuite, ont été frappées d'interdit. Cet interdit s'imposait dès lors que les vannes et les quais qui, depuis des millénaires, canalisait ces forces sauvages étaient abandonnés. Un modèle naquit, en particulier dans les *public schools* anglaises, de courage viril, de discrétion et de bonne éducation, qui interdisait l'allusion publique aux sentiments romantiques, et ne les tolérait que dans le secret du donjon familial.

Comme le dit G. Gorer, « aujourd'hui, la mort et le deuil sont traités avec la même prudence que les pulsions sexuelles, il y a un siècle ». Il faut donc apprendre à les dominer : « Aujourd'hui, on admet, semble-t-il, comme tout à fait normal que des hommes et des femmes sensibles et raisonnables puissent parfaitement se dominer pendant leur deuil à force de volonté et de caractère. Ils n'ont donc plus besoin de le manifester publiquement [comme c'était aux temps où ils n'avaient pas la volonté de le contrôler et de le retenir], tout juste était-il toléré qu'ils le fissent en privé et furtivement, comme un équivalent de la masturbation<sup>633</sup>. »

Il est bien évident que la suppression du deuil n'est pas due à la frivolité des survivants, mais à une contrainte impitoyable de la société ; celle-ci refuse de participer à l'émotion de l'endeuillé : une manière de refuser, en fait, la présence de la mort, même si on admet en principe sa réalité. C'est, à mon avis, la première fois que le refus se manifeste aussi ouvertement. Depuis quelque temps, il montait des profondeurs où il

avait été enfoui, vers la surface, sans encore l'atteindre, depuis la peur de la mort apparente, depuis que, par amour de l'autre, on lui cachait sa fin, et que, par dégoût du malade, on la cachait aux autres. Désormais, il s'étale en plein jour, comme un trait significatif de notre culture. Maintenant, les larmes du deuil sont assimilées aux excréments de la maladie. Les unes et les autres sont répugnantes. La mort est exclue.

Une situation nouvelle apparaît donc, vers le milieu du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, dans les parties les plus individualisées et les plus embourgeoisées de l'Occident. On est convaincu que la manifestation publique du deuil, et aussi son expression privée trop insistante et longue, sont de nature morbide. La crise de larmes devient crise de nerfs. Le deuil est une maladie. Celui qui le montre prouve sa faiblesse de caractère. Cette attitude de dénigrement commence en pointillé dans le sarcasme post-romantique, mêlé encore aux croyances romantiques, chez Mark Twain, par exemple, que les démonstrations théâtrales agacent mais émeuvent aussi, et qui se défend par l'humour des sentiments surannés. Elle est devenue aujourd'hui commune. La période du deuil n'est plus celle du silence de l'endeuillé au milieu d'un entourage empressé et indiscret, mais celle du silence de l'entourage même : le téléphone ne sonne plus, les gens vous évitent. L'endeuillé est isolé par une quarantaine.

Il n'est d'ailleurs plus le seul objet d'exclusion. Le refus de la mort a dépassé la personne des endeuillés et l'expression du deuil pour s'étendre à tout ce qui touche à la mort et qui devient infectieux. On peut dire que le deuil ou ce qui lui ressemble est une maladie contagieuse qu'on risque d'attraper dans la chambre d'un mourant ou d'un mort, même s'ils sont indifférents, dans un cimetière, même s'il ne contient aucune tombe chère. Il y a des lieux qui donnent le deuil comme d'autres donnent la grippe.

Il est très remarquable qu'au moment même où cette attitude a émergé, les psychologues l'ont tout de suite estimée dangereuse et anormale. Jusqu'à nos jours, ils n'ont pas cessé d'insister sur la nécessité

du deuil et les dangers de sa répression, telle qu'elle commençait à être organisée. Freud et Karl Abraham se sont donné du mal pour montrer que le deuil était différent de la mélancolie. Aujourd'hui les études se multiplient sur le sujet : Colin Murray Parkes, et tout récemment Lily Pincus dans deux beaux livres bourrés de cas<sup>634</sup>.

Or, leur appréciation du deuil et de son rôle est exactement à l'opposé de celle de la société. Celle-ci considère le deuil comme morbide tandis que, pour les psychologues, c'est la répression du deuil qui est morbide et cause de morbidité.

Cette opposition montre la force du sentiment qui pousse à exclure la mort. En effet, toutes les idées des psychologues et des psychanalystes sur la sexualité, le développement de l'enfant, ont été vite vulgarisées et assimilées par la société, tandis que leurs idées sur le deuil ont été complètement ignorées et tenues à l'écart de la vulgate que diffusent les média. La société était prête à accueillir les unes, mais repoussa les autres. Son refus de la mort n'a pas été une seconde émoussé par la critique des psychologues.

Sans le vouloir, les psychologues ont fait de leurs analyses du deuil un document d'histoire, une preuve de relativité historique. Leur thèse est que la mort d'un être cher est une déchirure profonde, mais qui guérit naturellement, à condition qu'on ne fasse rien pour retarder la cicatrisation. L'endeuillé doit s'habituer à l'absence de l'autre, annuler la libido, encore obstinément fixée sur le vivant, « interioriser » le défunt. Les troubles du deuil surviennent quand ce transfert ne se fait pas : « momification » ou au contraire inhibition du souvenir. Peu important ici ces mécanismes. Ce qui nous intéresse est que nos psychologues les décrivent comme faisant partie, de toute éternité, de la nature humaine ; comme un fait naturel, la mort provoquerait toujours chez les plus proches un traumatisme tel que, seule, une série d'étapes permettrait de guérir. Il appartient à la société d'aider l'endeuillé à franchir ces étapes, car il n'a pas la force de le faire tout seul.

Mais ce modèle qui paraît naturel aux psychologues ne remonte pas plus haut que le XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est le modèle des belles morts romantiques et des visites au cimetière, que nous avons appelé « la mort de toi ». Le deuil du XIX<sup>e</sup> siècle répond bien, avec trop de théâtre certes – mais ce n'est pas si grave –, aux exigences des psychologues. Ainsi les La Ferronnays ont eu toutes les possibilités de se débarrasser de leur libido, d'intérioriser leur souvenir, et ils ont eu tous les secours qu'ils pouvaient attendre de leur entourage.

Ces torrents de deuil ne sauraient être arrêtés sans risque au XX<sup>e</sup> siècle. C'est bien ce qu'ont compris les psychologues. Mais l'état auquel ils se réfèrent n'est pas un état de nature : il date seulement du XIX<sup>e</sup> siècle. Avant le XVIII<sup>e</sup> siècle le modèle était au contraire différent, et c'est celui-ci qui pourrait, si l'on veut, par sa durée millénaire et son immobilité, être rapproché d'un état de nature.

Dans cet autre modèle, l'affectivité n'occupait pas la place qu'elle a prise au XIX<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas que la mort d'un être aimé n'y fût pas ressentie. Le premier choc était amorti par l'empressement traditionnel du groupe qui assistait à la mort, mais souvent, il était ensuite vite surmonté : il n'était pas rare qu'un veuf se remariât quelques mois plus tard. Cela ne signifiait pas qu'il avait oublié, mais bien que le regret était vite apaisé.

Le seuil d'apaisement rapide était parfois dépassé et l'endeuillé ne parvenait plus à surmonter son chagrin : cas aberrants, qui annoncent d'ailleurs le modèle du XIX<sup>e</sup> siècle et la grande révolution du sentiment ; ainsi H. de Campion ne supportait plus de demeurer dans la maison pleine de souvenirs de son épouse morte en couches en 1659 ; il n'y revint qu'un an plus tard, inconsolable<sup>635</sup>.

En général, si on était malheureux, on ne perdait pas la tête pour autant. D'une part, toute l'affection disponible chez chaque individu n'était pas concentrée sur un très petit nombre de têtes (le couple et les enfants), elle était plutôt répartie sur un groupe plus étendu de parents

et d'amis. La mort de l'un, même parmi les plus proches, ne détruisait pas toute la vie affective ; des substitutions restaient possibles. Enfin la mort n'était jamais la surprise brutale qu'elle devint au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, *avant* les progrès spectaculaires de la longévité. Elle faisait partie des risques quotidiens. Dès l'enfance, on s'y attendait plus ou moins.

Dans ces conditions, l'individu n'était pas terrassé comme au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle. Il n'attendait pas autant de la vie. La prière de Job appartenait au moins autant à une sagesse populaire, à une résignation banale, qu'à une piété ascétique. La mort prenait ce que la vie avait donné : c'est la vie ! Ainsi pourrions-nous transposer très banalement le beau poème.

L'individu n'était pas anéanti et pourtant le deuil existait, un deuil ritualisé. Le deuil médiéval et moderne était plus social qu'individuel. Le secours du survivant n'était ni son seul but ni son but premier. Le deuil exprimait l'angoisse de la communauté visitée par la mort, souillée par son passage, affaiblie par la perte d'un de ses membres. Elle vociférait pour que la mort ne revienne plus, pour qu'elle s'écarte, comme les grandes prières litaniques devaient détourner les catastrophes. La vie s'arrêtait ici, se ralentissait là. On prenait son temps pour des choses apparemment inutiles, improductives. Les visites du deuil refaisaient l'unité du groupe, recréaient la chaleur humaine des jours de fête ; les cérémonies de l'enterrement devenaient aussi une fête d'où la joie n'était pas absente, où le rire avait souvent vite fait de l'emporter sur les larmes.

C'est ce deuil qui a été chargé, au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, d'une autre fonction, sans qu'il y apparaisse. Il a gardé encore quelque temps son rôle social, mais il est apparu de plus en plus comme le moyen d'expression d'une peine immense, la possibilité pour l'entourage de partager cette peine et de secourir le survivant. Cette transformation du deuil a été telle qu'on a très vite oublié combien elle était récente : elle devint bientôt une



nature, et c'est comme telle qu'elle servit de référence aux psychologues du xx<sup>e</sup> siècle.

On comprend alors ce qui se passe sous nos yeux. Nous avons tous été, de gré ou de force, transformés par la grande révolution romantique du sentiment. Elle a créé entre nous et les autres des liens dont la rupture nous paraît impensable et intolérable. C'est donc cette première génération romantique qui a la première refusé la mort. Elle l'a exaltée, hypostasiée, et, en même temps, elle a fait, non pas de n'importe qui, mais de l'être aimé, un immortel inséparable.

Cet attachement dure toujours, malgré quelque apparence de relâchement, qui tient surtout à un langage plus discret, à plus de pudeur, la pudeur de Mélisande. Et en même temps, pour d'autres raisons, la société ne supporte plus la vue des choses de la mort, et par conséquent ni celle du corps du mort, ni celle des proches qui le pleurent. Le survivant est donc écrasé entre le poids de sa peine et celui de l'interdit de la société.

Le résultat est dramatique, et les sociologues ont en particulier souligné le cas des veufs. La société fait le vide autour d'eux, vieux ou jeunes, mais plus encore s'ils sont vieux (ils cumulent alors deux répulsions). Ils n'ont plus personne à qui parler du seul sujet qui leur importe, du disparu. Il ne leur reste qu'à mourir à leur tour, et c'est ce qu'ils font souvent, sans nécessairement se suicider. Une enquête de 1967 dans le pays de Galles a montré que la mortalité des parents proches d'un défunt était de 4,76 %, la première année après le décès, contre 0,68 % dans l'échantillon témoin, alors que, la deuxième année, elle devenait juste un peu supérieure au témoin (1,99 contre 1,25). La mortalité des veufs montait, elle, à 12,2 % la première année contre 1,2 de l'échantillon témoin, c'est-à-dire qu'elle était dix fois plus forte<sup>636</sup>.

# Le triomphe de la médicalisation

Tout se passe comme si le modèle romantique, tel qu'il existait au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, subissait une série de démantèlements successifs. Il y eut d'abord, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ceux qui modifièrent la première période du mourir, celle de la très grave maladie, pendant laquelle le malade est tenu dans l'ignorance et mis à l'écart : le cas d'Ivan Ilitch. Il y eut ensuite, au XX<sup>e</sup> siècle, à partir de la guerre de 1914, l'interdiction du deuil et de tout ce qui dans la vie publique rappelle la mort, au moins la mort considérée comme normale, c'est-à-dire non violente. L'image de la mort se contracte comme le diaphragme d'un objectif photographique qui se ferme. Restait le moment même de la mort qui, à l'époque d'Ivan Ilitch et pendant longtemps encore, avait gardé ses caractères traditionnels : révision de la vie, publicité, scène des adieux.

Cette dernière survivance a disparu depuis 1945 en raison de la médicalisation complète de la mort. C'est le troisième et dernier épisode de l'inversion.

Le fait essentiel est le progrès bien connu des techniques chirurgicales et médicales qui mettent en œuvre un matériel complexe, un personnel compétent, des interventions fréquentes. Les conditions de leur pleine efficacité ne sont réunies qu'à l'hôpital, du moins l'a-t-on cru avec conviction jusqu'à nos jours. L'hôpital n'est pas seulement un lieu de haut savoir médical, d'observation et d'enseignement, il est lieu de concentration de services auxiliaires (laboratoires pharmaceutiques), d'appareils raffinés, coûteux, rares, qui donnent au service un monopole local.

Dès qu'une maladie paraît grave, le médecin a tendance à expédier son patient à l'hôpital. Le progrès de la chirurgie a entraîné celui des procédés de réanimation, d'atténuation ou de suppression de la souffrance et de la sensibilité. Ces procédés n'ont plus été seulement appliqués avant, pendant ou après une opération, ils ont été étendus à

toutes les agonies, afin d'en soulager les peines. Par exemple le moribond était hydraté et alimenté par perfusions intraveineuses, ce qui lui évitait les souffrances de la soif. Un tube reliait sa bouche à une pompe qui aspirait ses mucosités et l'empêchait d'étouffer. Les médecins et les infirmières administraient des calmants dont ils pouvaient contrôler les effets et varier les doses. Tout cela est aujourd'hui bien connu et explique l'image pitoyable, désormais classique, du mourant hérissé de tubes.

Par une pente insensible et rapide, le mourant quelconque était assimilé à un opéré grave. C'est pourquoi on a cessé, surtout dans les villes, de mourir chez soi – comme d'y naître. Dans la ville de New York, en 1967, 75 % des décès avaient lieu à l'hôpital ou dans des institutions analogues, contre 69 % en 1955 (60 % dans l'ensemble des États-Unis). La proportion n'a cessé depuis d'augmenter. A Paris, il est courant qu'un vieillard cardiaque ou pulmonaire soit hospitalisé pour finir doucement. On pourrait parfois donner les mêmes soins, en prenant une infirmière à domicile, mais ils sont moins bien remboursés – quand ils le sont – par la Sécurité sociale, et ils imposent à la famille une fatigue et des charges qu'elle ne peut plus supporter (lessives, présence, navette chez le pharmacien, etc.), en particulier quand la femme travaille et qu'il n'y a plus d'enfant, de sœur, de cousine, ou de voisine disponible.

La mort à l'hôpital est une conséquence à la fois du progrès des techniques médicales d'adoucissement de la peine, et de l'impossibilité matérielle, dans l'état des règlements, de les appliquer à la maison.

Rappelons enfin ce qui a été dit au début de ce chapitre de l'inconvenance de la grande maladie, de la répugnance physique qu'elle provoque, du besoin de la cacher aux autres et à soi-même. Dans sa conscience morale, la famille confond son intolérance inavouée aux aspects sordides de la maladie, avec les exigences de la propreté et de l'hygiène. Dans la plupart des cas, et surtout dans les grandes villes

comme Paris, elle n'a rien tenté pour retenir ses mourants ni pour inspirer une législation sociale moins favorable à leur départ.

L'hôpital n'est donc plus seulement un lieu où l'on guérit et où l'on meurt à cause d'un échec thérapeutique, c'est le lieu de la mort normale, prévue et acceptée par le personnel médical. En France cela n'est pas vrai des cliniques privées qui ne veulent pas effrayer leur clientèle, et aussi, peut-être, leurs infirmières et leurs médecins, par le voisinage de la mort. Quand celle-ci arrive, et qu'on n'a pas pu l'éviter, on renvoie en hâte le cadavre, à peine expiré, à la maison où il est censé avoir trépassé aux yeux de l'état civil, du médecin légiste et du monde.

Cette « expédition » n'est pas possible dans les hôpitaux publics, qui risquent dès lors d'être encombrés de grands vieillards incurables et de moribonds maintenus en vie. Aussi pense-t-on, en certains pays, leur réserver des hôpitaux spécialisés dans la mort douce et sa préparation, où leur seraient évités les inconvénients d'une organisation hospitalière et médicale conçue dans un autre but, celui de guérir à tout prix. C'est une nouvelle conception de « l'hospice » dont le modèle est l'hospice de Saint Christopher, dans la banlieue de Londres.

Aujourd'hui, Ivan Ilitch serait soigné à l'hôpital. Peut-être aurait-il été guéri, et il n'y aurait plus de roman...

Ce transfert a eu d'énormes conséquences. Il a précipité une évolution qui avait commencé, nous l'avons vu, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et il l'a poussée jusqu'à ses plus extrêmes conséquences.

La mort a changé de définition. Elle a cessé d'être l'instant qu'elle était devenue depuis le XVII<sup>e</sup> siècle environ, mais dont elle n'avait pas auparavant la ponctualité. Dans les mentalités traditionnelles, l'instantanéité était atténuée par la certitude d'une continuation : pas nécessairement l'immortalité des chrétiens (des chrétiens d'autrefois !), mais un prolongement atténué, toujours quelque chose. A partir du XVII<sup>e</sup> siècle, la croyance plus répandue dans la dualité de l'âme et du

corps et dans leur séparation à la mort a supprimé la marge de temps. Le trépas est devenu instant.

La mort médicale d'aujourd'hui a reconstitué cette marge, mais en gagnant sur l'en-deçà, et non plus sur l'au-delà.

Le temps de la mort s'est à la fois allongé et subdivisé. Les sociologues ont la satisfaction de pouvoir désormais lui appliquer leurs méthodes classificatoires et typologiques. Il y a la mort cérébrale, la mort biologique, la mort cellulaire. Les signes anciens, comme l'arrêt du cœur et de la respiration, ne suffisent plus. Ils sont remplacés par une mesure de l'activité cérébrale, l'électro-encéphalogramme.

Le temps de la mort est allongé au gré du médecin : celui-ci ne peut pas supprimer la mort, mais il peut en régler la durée, de quelques heures qu'elle était autrefois, à quelques jours, à quelques semaines, à quelques mois, voire quelques années. Il est devenu, en effet, possible de retarder le moment fatal, les mesures prises pour calmer la douleur ont aussi pour effet secondaire de prolonger la vie.

Il arrive que ce prolongement devienne un but, et que l'équipe hospitalière refuse d'arrêter les soins qui entretiennent une vie artificielle. Le monde se rappellera l'agonie shakespearienne de Franco, au milieu de ses vingt docteurs. Le cas le plus sensationnel est sans doute celui de Karen Ann Quinlan, une jeune Américaine de vingt-deux ans, qui, à l'heure où j'écris, est maintenue en vie depuis maintenant plus de treize mois, par un respirateur, nourrie et préservée des infections par des perfusions. On est certain qu'elle ne reprendra jamais sa conscience. L'hôpital persiste, malgré la pression de la famille et même malgré une décision de justice, à l'entretenir. La raison en est qu'elle n'est pas en état de mort cérébrale, c'est-à-dire que son électro-encéphalogramme n'est pas plat. Il ne nous appartient pas ici de discuter le problème d'éthique que soulève ce cas rare d'« acharnement thérapeutique ». L'intéressant est que la médecine peut ainsi permettre à un presque mort de subsister presque indéfiniment. Pas seulement la médecine : la

médecine et l'hôpital, c'est-à-dire toute l'organisation qui fait de la production médicale une administration et une entreprise, obéissant à des règles strictes de méthode et de discipline.

Le cas de Karen Ann Quinlan est un cas limite, exceptionnel, dû en particulier à la persistance d'une activité cérébrale. Il est courant que les soins soient arrêtés quand la mort cérébrale (*brain death*) est constatée. Les médecins cessent l'alimentation, ou encore la défense contre l'infection, permettant à la vie végétative de s'éteindre à son tour. En 1967 on découvrit avec indignation que dans un hôpital d'Angleterre on affichait au pied du lit de certains vieillards : NTBR, c'est-à-dire, à ne pas réanimer<sup>637</sup>.

La durée de la mort dépend ainsi d'une concertation entre la famille, l'hôpital, voire la justice, ou d'une décision souveraine du médecin : le mourant, qui avait déjà pris l'habitude de s'en remettre à ses proches (il leur confiait des vœux qu'il ne leur imposait plus dans son testament), abdiqua peu à peu, abandonnant à sa famille la direction de la fin de sa vie et de sa mort. La famille, à son tour, s'est déchargée de cette responsabilité sur le thaumaturge savant qui possédait les secrets de la santé et de la souffrance, qui savait mieux que personne ce qu'il fallait faire et à qui revenait, par conséquent, de choisir en toute souveraineté.

On a remarqué que le médecin est à la maison moins secret et moins absolu qu'à l'hôpital. C'est qu'à l'hôpital il appartient à une bureaucratie qui tient sa puissance de sa discipline, de son organisation, de son anonymat. Dans ces conditions, a paru un nouveau modèle de la mort médicalisée, la mort à l'hôpital, un *style of dying*.

La mort a cessé d'être admise comme un phénomène naturel nécessaire. Elle est un échec, un *business lost*<sup>638</sup> (R.S. Morrison). C'est l'opinion du médecin qui la revendique comme sa raison d'être. Mais il n'est lui-même qu'un porte-parole de la société, plus sensible et plus radical que la moyenne. Quand la mort arrive, elle est considérée comme un accident, un signe d'impuissance ou de maladresse, qu'il faut oublier.

Elle ne doit pas interrompre la routine hospitalière, plus fragile que celle d'un autre milieu professionnel. Elle doit donc être discrète : « sur la pointe des pieds ». Quel dommage que Mélisande n'ait pas fini à l'hôpital. Elle aurait été une bonne mourante, que médecins et infirmières auraient dorlotée, dont ils auraient gardé le souvenir. Sans doute est-il souhaitable de mourir sans s'en apercevoir, mais il convient aussi de mourir sans qu'on s'en aperçoive.

Une mort trop apparente, trop théâtrale, trop bruyante, même – et surtout – si elle reste digne, suscite dans l'entourage une émotion qui n'est pas compatible avec la vie professionnelle de chacun, et encore moins avec celle de l'hôpital.

La mort a donc été aménagée pour concilier un phénomène accidentel, parfois inévitable, avec la sécurité morale de l'hôpital.

Le personnel hospitalier a défini un *acceptable style of facing death* (Glaser and Strauss) : la mort de celui qui fait semblant qu'il ne va pas mourir. Il dissimulera d'autant mieux qu'il ne le sait pas lui-même. Son ignorance est donc plus nécessaire qu'au temps d'Ivan Ilitch. Elle est pour lui un facteur de guérison, et pour l'équipe soignante une condition de son efficacité.

Ce que nous appelons aujourd'hui la bonne mort, la belle mort, correspond exactement à la mort maudite d'autrefois, la *mors repentina et improvisa*, la mort inaperçue. « Il est mort cette nuit dans son sommeil : il ne s'est pas réveillé. Il a eu la plus belle mort qu'on peut avoir. »

Or, aujourd'hui, une mort si douce est devenue rare, en raison des progrès de la médecine. Il faut donc rapprocher par quelque habileté la mort lente de l'hôpital de la *mors repentina*. Le moyen le plus sûr est sans doute l'ignorance du malade. Mais cette stratégie est parfois déjouée par son habileté diabolique à interpréter les attitudes du médecin, des infirmières. Alors instinctivement, inconsciemment, ceux-ci obligent le malade, qu'ils dominent et qui cherche à leur plaire, à feindre l'ignorance. Dans certains cas le silence se transforme en une

connivence ; dans d'autres cas, la crainte d'une confidence ou d'un appel interdit toute communication.

La passivité du mourant est entretenue par les calmants, en particulier à la fin, quand les souffrances, devenues intolérables, arrachent des « cris horribles », ceux d'Ivan Ilitch et de M<sup>me</sup> Bovary. La morphine a raison des grandes crises, mais elle diminue aussi une conscience que le malade ne récupère plus que par intermittence.

Tel est l'*acceptable style of facing death*. Le contraire est l'*embarrassingly graceless dying*<sup>639</sup>, la mauvaise mort, la mort laide, sans élégance ni délicatesse, la mort perturbatrice. Elle est toujours le fait d'un malade qui sait. Dans un premier cas, il se révolte, crie, devient agressif. Dans l'autre cas, qui n'est pas moins redouté par l'équipe soignante, il accepte sa mort, se concentre sur elle, et se retourne contre le mur, se désintéresse du monde qui l'entoure, ne communique plus avec lui. Médecins et infirmières, à leur tour, refusent ce refus, qui les élimine et décourage leurs efforts. Ils y reconnaissent l'image détestée de la mort, phénomène de nature, alors qu'ils en ont fait un accident surmontable de la maladie ou qu'il faut croire surmontable.

Dans le cas, heureusement, le plus fréquent, de la bonne mort, on arrive à ne plus savoir où on en est de la mort ou de la vie. C'est d'ailleurs le but recherché. Ainsi D. Sudnow nous raconte-t-il qu'une jeune stagiaire, dans un hôpital américain, ne parvenait pas à faire boire au chalumeau un grand blessé. Elle appelle à l'aide la monitrice. « *Well, honey ! Of course ! He won't respond, he's been dead for twenty minutes.* » C'eût été une belle mort pour tout le monde si la jeune stagiaire n'avait pas alors piqué une crise de nerfs<sup>640</sup>.

Dans les hôpitaux de pauvres, on profite de cette indétermination pour choisir le moment le plus favorable à certains actes : ainsi ferme-t-on les yeux des mourants un peu avant leur mort, c'est plus facile. Ou encore on s'arrange pour qu'ils meurent plutôt au petit matin, juste avant le départ de l'équipe de nuit : conduites désinvoltes et



caricaturales, dans des services mal surveillés et sans prestige, hospices de vieillards abandonnés. Elles rendent cependant manifestes par leurs traits grossiers des aspects de la « bureaucratisation » et du *management of death* qui sont inséparables de l'institution hospitalière et de la médicalisation de la mort, et qui se retrouvent partout. La mort n'appartient plus ni au mourant – d'abord irresponsable, ensuite inconscient – ni à la famille, persuadée de son incapacité. Elle est réglée et organisée par une bureaucratie dont la compétence et l'humanité ne peuvent l'empêcher de traiter la mort comme sa chose, une chose qui doit la gêner le moins possible, dans l'intérêt général. « La société, dans sa sagesse, a produit des moyens efficaces de se protéger des tragédies quotidiennes de la mort, afin de pouvoir poursuivre ses tâches sans émotion ni obstacle<sup>641</sup> » (S. Levine et N. A. Scotch).

## **Le retour de l'avertissement. Le rappel à la dignité. La mort aujourd'hui**

Telle était la situation à la fin des années cinquante. Elle a changé, notamment dans le monde anglo-saxon, sur un point, d'ailleurs essentiel : l'ignorance du mourant. L'attitude du début du xx<sup>e</sup> siècle subsiste toujours en France. En 1966, la revue *Médecine de France* publiait un entretien entre le philosophe Jankélévitch et les médecins J.-R. Debray, P. Denoix, P. Pichat. « Le menteur est celui qui dit la vérité, affirmait Jankélévitch, je suis contre la vérité, passionnément contre la vérité. » (Position qui s'accompagne d'un scrupuleux respect de la vie et de sa prolongation : « Dussiez-vous prolonger la vie du malade de vingt-quatre heures, cela vaut la peine. Il n'y a pas de raison de l'en priver. Pour un médecin, vivre c'est un bien, quel que soit cet être : un être diminué, un pauvre être infirme. »)

Robert Laplane cerne la complexité du problème : « M. Denoix a eu raison de souligner qu'il existe des cas dans lesquels la vérité doit être dite pour soulager le malade. J'ai dit que le malade ne demande au fond qu'à *ne pas être confronté avec sa vérité : c'est exact dans la majorité des cas*, mais il nous arrive aussi [à nous médecins], reconnaissons-le, de fuir cette vérité, de nous retrancher derrière notre autorité, de jouer à cache-cache... Il existe des médecins qui ne disent jamais rien. Ce mensonge de facilité, très souvent, prend la forme du silence. »

Aux États-Unis, on assiste, au contraire, depuis quelques années, à un renversement complet des attitudes. Un tel changement n'est pas dû à l'initiative du corps médical : il lui a été plutôt imposé par un milieu paramédical de psychologues, de sociologues, plus tard de psychiatres, qui ont pris conscience de la grande pitié des mourants et ont alors résolu de défier l'interdit. Cela ne fut pas sans peine. Quand Feifel, avant 1959, voulut, sans doute pour la première fois, interroger des mourants sur eux-mêmes, les autorités hospitalières s'indignèrent, le projet leur paraissait *cruel, sadistic, traumatic*. Quand Elizabeth Kübler-Ross, en 1965, chercha, à son tour, des mourants à interroger, les chefs de service auxquels elle s'adressait protestèrent : des mourants ? mais ils n'en avaient pas ! Il ne pouvait y en avoir dans un service bien organisé et bien à jour : c'était le cri du cœur.

Cette résistance du milieu hospitalier ne parvint pas à arrêter l'intérêt et la sympathie de quelques pionniers qui firent rapidement école. La première manifestation fut le livre collectif édité par H. Feifel, en 1959, *The Meaning of Death*<sup>642</sup>. Dix ans plus tard, un autre ouvrage collectif, *The Dying Patient*, contenait une bibliographie de trois cent quarante titres postérieurs à 1955 et seulement de langue anglaise, sur « le mourir », laissant de côté les funérailles, le cimetière, le deuil. Le volume de cette littérature donne une idée du mouvement qui secouait le petit monde des sciences humaines et qui finissait par toucher la forteresse médicale et hospitalière. Une femme a certainement joué un

rôle essentiel dans cette mobilisation, parce qu'elle était médecin et sut s'imposer à ses pairs, malgré bien des découragements et des humiliations : Elizabeth Kübler-Ross, dont le beau livre, *On Death and Dying*, paru en 1969, a secoué l'Amérique et l'Angleterre, où il a été tiré à plus d'un million d'exemplaires<sup>643</sup>.

Le courant d'opinion, né de la pitié, pour le mourant aliéné, s'est orienté vers l'amélioration du mourir, en rendant au mourant sa dignité négligée.

Exclue du savoir médical, sauf dans des cas de médecine légale, considérée comme un échec provisoire de la science, la mort n'avait pas été étudiée pour elle-même ; on l'avait écartée comme un thème de philosophie qui ne ressortissait pas à la science. Les recherches récentes tentent de lui rendre une réalité, de la réintroduire dans les études médicales où elle avait disparu depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Le médecin qui avait été longtemps, avec le prêtre, le témoin et l'annonceur de la mort, ne la connaît plus qu'à l'hôpital. La pratique de la médecine non hospitalière ne donne plus l'expérience de la mort. Désormais le médecin mieux informé pourra, croit-on, mieux préparer ses malades, et sera moins tenté de se réfugier dans le silence.

C'est la dignité de la mort qui fait question. Cette dignité exige d'abord qu'elle soit reconnue, non plus seulement comme un état réel, mais comme un événement essentiel, un événement qu'il n'est pas permis d'escamoter.

Une des conditions de cette reconnaissance est que le mourant soit informé de son état. Très rapidement, les médecins anglais et américains ont cédé à la pression, sans doute parce qu'ils purent ainsi partager une responsabilité qu'ils commençaient à trouver insupportable.

Sommes-nous dès lors à la veille d'un changement nouveau et profond devant la mort ? La règle du silence commencerait-elle à devenir caduque ?

Le 29 avril 1976, une chaîne de télévision américaine projetait un film d'environ une heure, intitulé *Dying*, qui eut un grand retentissement, en particulier dans la presse, quoique beaucoup d'Américains refusèrent de le voir ou affectèrent de l'ignorer.

Le réalisateur, M. Roemer, a observé la mort dans l'Amérique postindustrielle, comme un ethnologue étudiant une société sauvage. Il vécut longtemps avec sa caméra dans l'intimité de grands malades cancéreux et de leurs familles. Le document qui en résulte est extraordinaire et bouleversant. Mieux que toute la littérature publiée pendant ces dernières années, il indique l'état actuel de l'opinion.

Un trait est commun aux quatre cas présentés et correspond bien à ce que nous savons d'autre part : le malade et la famille sont très exactement *avertis* par le médecin du diagnostic et de l'évolution probable de la maladie.

Le premier cas est réduit au monologue devant l'écran d'une jeune femme de trente à quarante ans qui raconte la maladie et la mort de son mari. Ils savaient tous deux à quoi s'en tenir. Or la conscience que les époux avaient de la situation, loin de les traumatiser, leur a permis de s'épanouir pendant cette période, de resserrer leur communion. Les tout derniers jours, dit-elle à peu près, si surprenant que cela paraisse, ont été les plus beaux et les plus heureux de sa vie. A plus d'un siècle d'intervalle, il me semble entendre Albert ou Alexandrine de La Ferronnays : je reconnais là, en plein  $xx^e$  siècle, le modèle romantique de la belle mort.

Le quatrième et dernier cas est la longue passion d'un pasteur noir d'une soixantaine d'années. Cette fois-ci la caméra nous fait vivre dans son intérieur modeste, au milieu d'une famille nombreuse et unie : sa femme, dont les gestes les plus simples ont la noblesse naturelle d'une grande tragédienne, ses enfants mariés, ses petits-enfants, encore très jeunes. Il a un cancer du foie. Nous assistons à la consultation pendant laquelle le médecin lui révèle ainsi qu'à sa femme qu'il est condamné :

nous devinons le mouvement rapide de leurs pensées, mélange de tristesse et de résignation, de pitié et de tendresse, de foi aussi. Nous sommes le dimanche dans l'église quand le révérend fait ses adieux à la communauté paroissiale qui hache son sermon de brèves mélopées à la manière africaine. Nous le suivons quand son fils l'emmène en pèlerinage au pays de son enfance, dans le Sud profond, sur la tombe de ses parents. Nous sommes à son chevet quand la mort approche, dans la chambré pleine de monde, au milieu de toute la famille réunie, petits et grands, et quand les enfants viennent embrasser une dernière fois son visage creusé, mais paisible. Nous allons enfin à la cérémonie des funérailles, à l'église, où la communauté défile devant le cercueil ouvert, au milieu des larmes et des chants. Nous ne pouvons pas nous tromper, c'est la mort apprivoisée, familière et publique.

Les deux autres cas n'ont plus rien de commun avec les modèles anciens ou connus. Ils caractérisent au contraire la mort très nouvelle d'aujourd'hui, chez de jeunes adultes, dans le milieu aisé des *golden suburbs*.

D'abord celui d'une jeune fille d'une trentaine d'années, demeurant chez sa mère et atteinte d'un cancer du cerveau. Son crâne rasé est défoncé par l'opération qu'elle a subie, son corps à moitié paralysé, son élocution difficile. Elle nous parle cependant très librement, d'une manière presque détachée, de sa vie, de la mort qu'elle attend de jour en jour : elle n'en a pas peur, il faut bien mourir, peu importe quand, pourvu que ce soit dans l'inconscience du coma.

Elle nous impressionne par son courage, mais plus encore par une absence complète d'émotion, comme si la mort était chose quelconque, sans importance. Ce *mors ut nihil* ressemble à l'*omnia ut nihil* du xvii<sup>e</sup> siècle (chapitre 7), à cette différence près que le *nihil* a perdu son sens tragique et qu'il est devenu tout ordinaire.

La malade serait très seule sans la présence muette et empressée de sa mère : en empirant, le mal la ramène à l'état de dépendance d'un petit

enfant ou d'un petit animal nourri à la cuillère et qui ne sait plus qu'ouvrir la bouche. Hors de la complicité qui soude la mère et la fille au-delà des larmes, des confidences, s'étend la solitude des belles maisons vides et des grands jardins déserts. Personne, absolument personne.

L'autre cas se passe dans un milieu semblable, chez un homme du même âge, atteint aussi de cancer au cerveau, mais marié, père de deux garçons d'une dizaine d'années. Sa femme, très traumatisée (et peut-être impressionnée par le regard de la caméra), s'efforce d'éviter toute émotion et affecte un comportement réaliste et efficace. Un soir, elle téléphone de chez elle à son mari alors à l'hôpital, pour l'informer qu'elle a pu retenir une concession au cimetière, d'un ton détaché, comme s'il s'agissait d'une réservation d'hôtel : elle n'a même pas pris le soin d'éloigner les enfants qui continuent de jouer, comme s'ils n'entendaient rien...

En fait, elle est, la malheureuse, derrière cette façade, prête à craquer. Un jour, n'en pouvant plus, elle va chez le médecin – avec la caméra – pour lui crier sa révolte : son mari, trop affaibli, est devenu indifférent et n'intervient plus dans la vie familiale. Et pourtant, cette interminable prolongation lui interdit à elle de se remarier, de redonner un autre père à ses enfants, et demain il sera peut-être trop tard ! On devine son désir, que le médecin refuse d'entendre.

Nous revoyons, dans les dernières images, le malade après son dernier traitement hospitalier, revenu dans la belle maison et le beau jardin, enfermé dans un silence dont il ne sortira plus. La communication muette qui existait dans le cas précédent entre la mère et la fille est absente. La solitude est ici absolue.

Le fait nouveau révélé par *Dying* n'est pas tant cette solitude, que la volonté de divulguer les choses de la mort et d'en parler naturellement, au lieu de les cacher. Mais la différence est, en réalité, moins grande qu'il ne paraît, et l'exhibition atteint le même but que le silence de

l'interdit : étouffer l'émotion, désensibiliser le comportement. Et alors, l'impudeur de *Dying* paraît plus efficace que la honte de l'interdit. Elle réussit mieux à supprimer toute possibilité de communiquer, elle assure le plus parfait isolement du mourant. Les deux attitudes, en réalité très voisines, répondent également au malaise provoqué par la persistance de la mort dans un monde qui élimine le mal : le mal moral, l'enfer et le péché, au XIX<sup>e</sup> siècle, le mal physique, la souffrance et la maladie, au XX<sup>e</sup> (ou XXI<sup>e</sup>) siècle. La mort devrait suivre le mal auquel elle avait toujours été liée dans les croyances, et disparaître à son tour : or elle persiste, et même ne recule plus. Sa persistance apparaît alors comme un *scandale* devant lequel on a le choix entre deux attitudes : l'une est celle de l'interdit qui consiste à faire comme si elle n'existait pas en la chassant hors de la vie quotidienne. L'autre est celle de *Dying* : l'accepter comme un fait technique, mais la réduire à l'état d'une chose quelconque, aussi insignifiante que nécessaire.

Toutefois, même dans ce dernier cas, certains pensent que l'état du mourant décrit par *Dying* est devenu intolérable à force d'insignifiance. Il convient de le rendre supportable, soit en laissant reparaître la dignité naturelle, celle de Mélisande, soit grâce à une préparation qui s'apprend comme un art et qu'enseigne E. Kübler-Ross à l'université de Chicago. Là des étudiants peuvent entendre et voir, sans être vus, derrière une glace sans tain, les moribonds – consentants – qui s'entretiennent de leur condition avec des hommes de cœur et de science, nouveaux maîtres du mourir.

Ainsi parviendra-t-on à atténuer quelques effets du passage de la mort dans le monde des techniques, mais qu'on en adoucisse la dureté ne l'en fera pas sortir.

Dans le débat d'idées contemporain, ceux que de tels adoucissements ne satisfont pas et qui, à la limite, les rejettent comme d'équivoques compromis sont alors conduits à contester la médicalisation de la société. Tel est le cas d'Ivan Illich, qui a le courage d'aller jusqu'au bout

de sa logique. Pour lui, la médicalisation de la mort est un cas particulier, mais particulièrement significatif et grave, de la médicalisation générale. Pour lui, l'amélioration de la mort passe nécessairement par sa démedicalisation et par celle de la société tout entière<sup>644</sup>.

Mais Ivan Illich est un homme seul. Dans l'ensemble, le débat ouvert en 1959 par Feifel reste confiné à une intelligentsia, il est vrai étendue, avec, de temps en temps, des poussées vers un grand public qui laisse monter, à ces rares occasions, un fond de malaise et d'inquiétude.

Il est très remarquable que la reprise du discours sur la mort n'ait pas ébranlé la détermination de la société à repousser l'image réelle de la mort. J'ai des exemples très récents montrant la persistance du refus du deuil. Une jeune femme européenne et vivant aux États-Unis, ayant perdu subitement sa mère, partit l'enterrer dans son pays, mais elle dut revenir le plus tôt qu'elle put, étourdie et blessée, pour retrouver son mari et ses enfants ; elle souhaitait au début qu'on l'entourât, mais le téléphone ne sonna pas. Comme la belle-sœur de G. Gorer elle était en quarantaine : le deuil à l'envers. Attitude très inhabituelle dans une société prompte à la pitié et toujours disponible.

On désire améliorer la mort à l'hôpital et on en parle volontiers, mais à condition qu'elle n'en sorte pas. Il existe pourtant une faille dans l'enceinte médicalisée, par où la vie et la mort, si soigneusement séparées, pourraient bien se rejoindre dans un flot de tempête populaire : c'est la question de l'euthanasie et du pouvoir d'arrêter ou de prolonger les soins.

Aujourd'hui personne ne se sent encore vraiment concerné par sa propre mort. Mais l'image d'Épinal du mourant hérissé de tubes, respirant artificiellement, commence à percer la cuirasse des interdits et à ébranler une sensibilité longtemps paralysée. Il se pourrait que l'opinion s'émût, qu'elle s'emparât alors du sujet avec la passion qu'elle a montrée dans d'autres combats de la vie, notamment concernant



l'avortement. Beaucoup de choses seraient changées. C'est ce que suggère Cl. Herzlich. « Allons-nous (...) assister à une résurgence plus large des problèmes de la mort, débordant les cercles d'experts et éventuellement porteuse de mouvements sociaux aussi importants que l'avortement ? (...) Nous savons aujourd'hui que, dans certains cas du moins [Franco, Karen Ann Quinlan...], les hommes meurent [ou non] parce que l'on a décidé [à l'hôpital] qu'il était temps pour eux. Vont-ils exiger de mourir quand ils voudront mourir<sup>645</sup> ? » Nous n'en savons encore rien, mais que la question puisse être ainsi posée est significatif. Le modèle le plus récent de la mort est lié à la médicalisation de la société, c'est-à-dire à l'un des secteurs de la société industrielle où le pouvoir de la technique a été le mieux accueilli et est encore le moins contesté. Pour la première fois, on a douté de la bienfaisance inconditionnelle de ce pouvoir. C'est à cet endroit de la conscience collective qu'un changement pourrait bien intervenir dans les attitudes contemporaines.

## **La géographie de la mort inversée**

Nous avons décrit le modèle de la mort inversée et ses progrès successifs dans le temps. Il possède cependant un espace géographique et un espace social bien à lui.

Il a certes une préhistoire dans la société bourgeoise, européenne et cosmopolite de la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, à laquelle appartenait la noblesse russe, malgré sa forte ethnicité. C'est pourquoi nous l'avons découvert chez Tolstoï. Mais il prend sa consistance actuelle dans les États-Unis et l'Angleterre du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle. C'est là qu'il s'enracine, parce qu'il y a trouvé les conditions les plus favorables à son développement.

L'Europe continentale se présente, au contraire, comme un môle de résistance où persistent les attitudes anciennes. Depuis une ou deux décennies, l'interdit de la mort inversée s'est étendu au-delà de son berceau, dans de vastes provinces de la mort traditionnelle et romantique. Il serait intéressant de dessiner la frontière actuelle : une bonne partie de l'Europe du Nord-Ouest a été gagnée. Des *funeral homes* à la mode américaine apparaissent même sur les bords de la Méditerranée française.

En revanche, des parties de sa zone d'origine échappaient encore à l'interdit au moment de l'enquête de Gorer : l'Écosse presbytérienne, où les corps des morts à l'hôpital sont toujours ramenés à la maison pour une cérémonie très traditionnelle. Ce qui prouve combien il serait faux de faire du modèle anglo-saxon un modèle protestant, opposé à un modèle traditionnel catholique.

L'espace social est aussi bien circonscrit que l'espace géographique. L'enquête de Gorer, en 1963, a montré son caractère bourgeois ou *middle class*. Le deuil était au contraire plus porté dans la classe ouvrière.

Aux États-Unis, une enquête de l'université de Chicago, portant notamment sur la signification de la mort, commentée par J.W. Riley<sup>646</sup>, montre également de grandes différences selon les classes sociales. L'image traditionnelle de la *requies*, du repos, qu'on croyait bien disparue, était choisie par 54 % de l'échantillon. En 1971, dans une enquête de la revue *Psychology Today* auprès de ses lecteurs qui appartiennent à l'intelligentsia libérale américaine, elle atteignait tout juste 19 %. La différence entre les deux chiffres est due au poids de la classe ouvrière.

Un autre thème de la même enquête de Chicago était la nature active ou passive de l'attitude devant la mort. Il est facile de distinguer deux catégories : les plus riches et plus instruits qui sont à la fois actifs (ils font des testaments, ils souscrivent des assurances sur la vie) et non concernés (ils prennent des précautions pour leur famille, mais ces

précautions leur permettent d'oublier). En revanche, les classes populaires hésitent à prendre des engagements qui impliquent leur disparition ; elles sont passives et résignées, mais pour elles la mort est restée quelque chose de présent et de grave qui ne dépend pas du fait qu'on l'ait acceptée ou non : on reconnaît là les signes de « la mort autrefois ».

Cette répartition géographique et sociale permet d'établir quelques corrélations. Il est assez remarquable que le berceau de l'interdit contemporain corresponde à la zone d'extension du *rural cemetery*, et qu'en revanche, le môle de résistance coïncide avec les cimetières urbanisés, où les tombes monumentales, parfois illuminées, le soir, se serrent le long des allées comme les maisons d'une rue. Au cours du précédent chapitre (chapitre 11), nous avons reconnu dans cette opposition une différence d'attitude existentielle et quasi populaire devant la nature. Les cimetières ruraux témoignent d'une religion de fait de la nature, les cimetières urbanisés d'une indifférence de fait. Une croyance vague mais puissante dans la continuité et la bonté de la nature a, me semble-t-il, pénétré la pratique religieuse et morale dans les pays de culture anglaise et rendu populaire l'idée que la souffrance, le malheur et la mort devaient et pouvaient être éliminés.

Une seconde corrélation apparaît entre la géographie de la mort inversée et celle de ce qu'on peut appeler la seconde révolution industrielle, c'est-à-dire celle des cols blancs, des grandes villes et des techniques raffinées.

Dans le chapitre précédent, nous avons trouvé sous la plume d'un positiviste des années 1880 le terme « d'industrialisme heureux » pour définir et dénoncer un refus hédoniste de la mort qui semble annoncer le milieu du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle. Saint-simoniens et positivistes pressentaient une relation entre le progrès des techniques, celui du bonheur et l'élimination maximum de la mort hors de la vie quotidienne. Mais dans les années 1880, la relation était théorique, ou elle n'apparaissait que

dans des cas isolés et extrêmes, et il fallait une grande perspicacité pour l'apercevoir.

Elle a gagné de la réalité en même temps qu'augmentait l'influence de la technique, non seulement sur l'industrie et la production, mais sur la vie publique et privée tout entière à partir du premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle – un peu auparavant aux États-Unis. L'idée s'est alors répandue qu'il n'y avait plus de limite au pouvoir de la technique, ni dans l'homme ni dans la nature. La technique grignote le domaine de la mort jusqu'à l'illusion de la supprimer. La zone de la mort inversée est aussi celle de la plus forte croyance dans l'efficacité de la technique et de son pouvoir de transformer l'homme et la nature.

Notre modèle de la mort aujourd'hui est donc né et s'est développé là où se sont succédé deux croyances : d'abord la croyance dans une nature qui paraissait éliminer la mort, ensuite la croyance dans une technique qui remplacerait la nature et éliminerait la mort plus sûrement.

## **Le cas américain**

Du seul point de vue des attitudes devant la mort, l'aire culturelle ainsi constituée n'est pas homogène, même dans son berceau anglo-saxon. Il existe une grande différence entre l'Angleterre et les États-Unis.

En Angleterre, le but était l'effacement le plus complet de la mort à la surface apparente de la vie : suppression du deuil, simplification des funérailles, incinération des corps et dispersion des cendres. Quelques résistances subsistent dans l'Écosse presbytérienne, chez les catholiques romains et les juifs orthodoxes, et aussi chez quelques individus considérés comme aberrants (on en trouve dans les récits de Lily Pincus). Dans l'ensemble le but a été atteint. La mort a été proprement et parfaitement évacuée.

Aux États-Unis et aussi au Canada, l'élimination est moins radicale ; la mort n'a pas tout à fait disparu du paysage urbain. Non pas qu'on y voie quelque chose qui ressemble aux anciens cortèges des enterrements, mais de grandes enseignes n'hésitent pas à afficher en pleine rue le mot qu'on croyait interdit : *funeral home*, *funeral parlour*.

Les choses se sont passées comme si tout un côté de sa culture poussait l'Amérique à effacer les traces de la mort, et un autre la retenait et maintenait la mort à une place encore bien visible. Le premier courant, nous le connaissons, nous venons de l'analyser ici même, c'est celui qui étend dans le monde contemporain l'interdit ou l'insignifiance de la mort. Le second ne saurait être autre, nous allons le voir, que le vieux courant romantique transformé : la mort de toi.

Entre ces deux tendances contradictoires, il fallut bien qu'un compromis s'établisse. Le temps de la mort a été partagé entre elles. L'interdit règne comme en Angleterre jusqu'à la mort incluse, et il reprend après la sépulture, le deuil étant aussi proscrit. Mais entre la mort et la sépulture, il est levé, et l'ancien rituel subsiste, méconnaissable d'ailleurs sous ses remaniements. Si méconnaissable qu'il a trompé les observateurs les plus perspicaces comme R. Caillois<sup>647</sup> ou les plus traditionalistes comme E. Waugh (*The Loved One*). Ils n'y ont vu que modernité, alors que celle-ci n'est qu'un vernis sur un fond ancien.

L'analyse des usages funéraires américains est facile, car les funérailles sont une industrie et les chefs de cette industrie, les *Funeral Directors*, parlent facilement. Leurs propos ont été honnêtement rapportés par J. Mitford dans son livre *The American Way of Death*, quoique avec une intention critique<sup>648</sup>. À la lire, on s'aperçoit qu'ils dérivent directement de la littérature de consolation du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle que nous avons étudiée au chapitre 10 (Les belles morts), en nous appuyant sur le recueil édité par D. Stannard : *Death in America* et sur la contribution d'A. Douglas à ce livre. Les *Funeral Directors* ont pris le relais des pasteurs de ce temps-là.

Prenons l'exemple du cercueil. Celui-ci n'avait pas été autrefois l'objet d'une grande considération sauf dans des cas très particuliers : cercueils vaguement anthropomorphes de l'Angleterre de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, cercueils-sarcophages des Habsbourg à Vienne, toujours de plomb, cercueils polonais du xviii<sup>e</sup> siècle, décorés parfois de portraits peints du défunt. Encore est-il que la plupart des cercueils de plomb étaient de simples coffres destinés seulement à assurer une meilleure conservation et à permettre un transport à longue distance sans intention esthétique.

Or, l'un des livres utilisés par Ann Douglas a pour titre *Agnes and the Key of the Little Coffin by Her Father*<sup>649</sup> (1857). Ce *little coffin* n'est pas un cercueil comme les autres. On ne donne plus aux cercueils d'enfants des formes géométriques banales. « Ils ressemblent, dit notre auteur, à quelque chose d'autre qu'un cercueil, et non pas à ce qui ne ressemble à rien d'autre qu'à un cercueil. » Il a plaisante apparence : « Vous voudriez bien un modèle de ce genre pour y ranger des objets de maison. » Il ferme avec une serrure à clé, et non pas avec les sinistres vis et écrous. Il n'est pas en bois, mais en métal. Bref, ce cercueil s'appelle toujours un *coffin*, mais c'est déjà un coffret sculpté, décoré, un *casket*.

Le vieux cercueil d'autrefois appartenait à l'arsenal macabre traditionnel, tant chez les puritains que chez les catholiques, avec le squelette, la tête de mort, la faux, le sablier, la bêche du fossoyeur. Il avait joué le rôle de *memento mori*. Son symbolisme devenait insupportable dans un monde où la mort prétendait ne plus être redoutable, mais belle et fascinante.

D'autre part, le luxe du nouveau cercueil, le *casket*, compensait la banalité de la tombe, réduite à une petite plaque de pierre, ou plus petite encore de bronze, dans les cimetières-pelouses qui commençaient à remplacer les *rural cemeteries*. Comme la tombe hier, le cercueil aujourd'hui devait être un objet d'art. Il ne faut plus rien de triste autour de la mort. C'est là une attitude du xix<sup>e</sup> siècle romantique, qui annonce

celle du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle technicien, à ceci près qu'elle est encore associée au regret des vivants : le deuil n'était pas alors incompatible avec l'embellissement de la mort heureuse. Heureux les morts, mais malheureux les vivants, privés de leurs êtres les plus chers, jusqu'au jour tant attendu (en principe) de l'éternelle réunion.

C'est aussi vers la même époque que l'embaumement réapparut. Si j'interprète bien ce que dit J. Mitford<sup>650</sup>, l'embaumement aurait été souvent utilisé pendant la guerre de Sécession, pour le rapatriement des soldats tués, les familles aisées n'admettant plus les enfouissements collectifs sur le champ de bataille. L'embaumement permettait, comme au Moyen Age, de transporter les corps. On rapporte qu'un certain Thomas Holmes traita ainsi quatre mille vingt-huit soldats en quatre ans au prix de cent dollars par cadavre. On peut supposer que l'embaumement a paru alors une façon, non seulement de transporter, mais d'honorer les restes d'un être cher, et que la pratique a persisté après la guerre tant cette société était attachée à ses disparus et désirait communiquer toujours avec eux.

Cette piété a donc été renforcée par la guerre de Sécession, le premier des grands massacres de l'ère contemporaine. Aux besoins qu'elle suscitait, répondit la création d'une industrie nouvelle. Les choses de la mort occupaient une telle place dans la sensibilité de la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle qu'elles devinrent l'un des objets de consommation les plus appréciés et les plus profitables. Le phénomène est général à tout le monde occidental. En France, les compagnies de pompes funèbres ont remplacé alors les crieurs, les confrères et les fabriciens de l'Ancien Régime. Mais leur action a été plus discrète qu'outre-Atlantique (une discrétion qui n'a pas nui à leur prospérité) ; aux États-Unis elles ont plus franchement adopté les méthodes tapageuses du commerce avec tout ce que cela comporte de compétition et de publicité. Ainsi pouvait-on lire en 1965 dans les autobus de New York des panneaux vantant les services d'une de ces sociétés et invitant les voyageurs à les utiliser.

La profession a changé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les premiers entrepreneurs, *undertakers*, étaient sans doute des artisans, ou des loueurs de voitures, qui assuraient le déplacement et procuraient le cercueil. Ils devinrent des hommes d'affaires importants, les *Funeral Directors* dont on a déjà parlé. Cependant, tout en prospectant le marché de la mort, comme n'importe quel marché économique, et tout en adoptant les mœurs du capitalisme, ils s'affirmèrent, dès le début, comme des sortes de prêtres ou de médecins, investis d'une fonction morale. La *National Funeral Directors Association*, créée en 1884, adopta un code déontologique dès sa création<sup>651</sup> qui affirmait qu'« il n'y a sans doute aucune autre profession que celle de *Funeral Director*, après celle du ministre sacré, où un degré aussi élevé de moralité soit aussi absolument nécessaire. Les hauts principes moraux sont les seuls certains ».

On le voit, les *Funeral Directors* succédaient tout simplement aux pasteurs et auteurs des livres de consolation analysés par A. Douglas. Ils abandonnaient aux spirites les échanges avec l'au-delà et se chargeaient des cérémonies matérielles qui exprimaient une volonté de prolonger la présence des morts. A cette époque, semble-t-il, les Églises, même protestantes, commencèrent à juger excessive la part prise par les morts dans le sentiment religieux. Cette retraite servit les *Funeral Directors* : ils se glissèrent à la place des prêtres et exploitèrent des besoins psychologiques négligés.

Puis, avec une agilité remarquable, ils utilisèrent les indications des psychologues du deuil ; ceux-ci insistaient depuis Freud, nous l'avons vu, sur la nécessité naturelle du deuil et des réconforts collectifs que la société bourgeoise des grandes villes refusait aux survivants. Alors les *Funeral Directors* ont suppléé à la société défaillante. Ils ont voulu être des *Doctors of Grief*, avec une vocation de *Grief Therapy*. A eux revenait désormais le soin d'apaiser la peine des familles en deuil. Ils ont dévié le



deuil, de la vie quotidienne d'où il était exclu, vers la courte période des funérailles où il était encore admis.

Ils furent ainsi amenés à aménager un espace spécial, entièrement consacré à la mort, à une mort non plus honteuse et clandestine comme celle de l'hôpital, mais visible et solennelle. L'église n'avait jamais été le lieu de la mort. Les morts y passaient et parfois y restaient, non sans irriter les clercs épurateurs. Sa destination première était le culte divin, la seconde étant d'accueillir la communauté aux moments où elle se reconstituait, aux étapes de la vie et de la mort.

L'espace laïque réservé à la mort s'appelle *Funeral Home*, *Funeral Parlour*. Cette spécialisation soulagea à la fois le clergé, la famille, les médecins ou infirmières déchargés, grâce à elle, du mort à l'église, à la maison, à l'hôpital. On lui assurait une place où il continuerait à recevoir les égards que la société lui refusait et que les Églises hésitaient à lui rendre. Cette maison des morts pouvait être associée à un cimetière, comme à Los Angeles. En effet, aux États-Unis les cimetières sont privés, appartiennent à des associations sans profit comme les églises, ou à des entreprises commerciales. Il existe aussi des cimetières municipaux, mais ceux-ci sont restés souvent jusqu'ici réservés aux pauvres (« le champ du potier »).

Le *Funeral Home* n'a pas à se cacher. Son nom est bien apparent. Parfois, à l'entrée de la ville ou du quartier, une grande affiche proclame ses avantages avec un « poster » du *Funeral Director*.

Dans cet espace, les rites ont évolué dans les dernières décennies sous l'influence des idées dominantes, mais sans rupture avec l'esprit du XIX<sup>e</sup> siècle.

Les usages du XIX<sup>e</sup> siècle (le *casket*, l'embaumement, la visite au défunt) ont été conservés, auxquels on a ajouté des usages nouveaux, apportés par les émigrés récents d'origine méditerranéenne et byzantine : l'usage de découvrir le visage du défunt jusqu'à la mise en terre, ce qui permet la vente de très ingénieux *caskets* à ouverture

supérieure. Mais l'ensemble de ces usages a été mis au goût d'un temps où la mort a cessé d'être belle et théâtrale pour devenir invisible et irréaliste.

Toute l'action a été concentrée sur la visite au mort : *viewing the remains*. Souvent le mort est simplement exposé dans la chambre du *Funeral Home* comme à la maison et on vient le voir une dernière fois, selon le rite traditionnel dont le lieu a été seulement déplacé. Parfois il est présenté dans une mise en scène, comme encore vivant, à son bureau, dans son fauteuil et pourquoi pas ? le cigare à la bouche. Image caricaturale, plus fréquente au cinéma et dans la littérature que dans la réalité. Mais, même en dehors de ces cas exceptionnels et peu représentatifs, on cherche toujours à effacer par l'artifice du *mortician* les signes de la mort, à maquiller le mort pour en faire un presque vivant.

Il est très important, en effet, de donner l'illusion de la vie. Elle permet au visiteur de surmonter son intolérance, de se comporter vis-à-vis de lui-même et de sa conscience profonde comme si le mort n'était pas mort, et qu'il n'y avait aucune raison de ne pas l'approcher. Il a pu ainsi tricher avec l'interdit.

L'embaumement sert donc moins à conserver et à honorer le mort, qu'à maintenir quelque temps les apparences de la vie, pour protéger le vivant.

La même intention de concilier les traditions de la mort et les interdits de la vie a animé les propriétaires de cimetières comme Forest Lawn (Los Angeles). Le cimetière reste ce qu'il était au XIX<sup>e</sup> siècle, le lieu paisible et poétique où les morts sont déposés, où on les visite, le beau parc où on se promène, où on communique avec la nature. En outre, on en fera un lieu de la vie, un théâtre d'activités diverses, à la fois musée, centre commercial d'art et de souvenirs, lieu de célébrations sereines et joyeuses, baptêmes et mariages.

La location du *Funeral Home*, les préparations du corps, les accessoires sont chers, leur vente assure de bons profits à une industrie

bien organisée. Aujourd'hui, cette situation soulève bien des critiques, et pas seulement aux États-Unis. On dénonce l'exploitation commerciale de la mort et de la peine, et aussi de la superstition et de la vanité.

Dans les tableaux vivants du *Funeral Parlour*, l'opinion a reconnu les effets du refus systématique de la mort dans une société vouée à la technique et au bonheur. Elle n'a pas toujours vu ce que ces rites d'apparence futuriste contenaient de traditionnel, par exemple la visite au défunt et celle de la tombe au cimetière. Dans cette société qui a exclu la mort, la moitié des défunts d'une année, en 1960, avaient retenu leur tombe de leur vivant (comme ils avaient souscrit une assurance sur la vie, c'est-à-dire en s'empressant ensuite d'oublier). Sans doute les *Funeral Directors* redoutent-ils que se généralise, comme en Angleterre, l'incinération, une opération beaucoup moins rentable pour eux, mais ils sont soutenus dans leur opposition par la répugnance de l'opinion.

Les aspects les plus ridicules et les plus irritants du rituel américain, comme le maquillage et la simulation de la vie, traduisent la résistance des traditions romantiques aux pressions des interdits contemporains. Les entrepreneurs ont seulement utilisé cette résistance à leur profit et présenté des solutions mercantiles dont l'extravagance rappelle certains projets français des années 1800.

Leurs adversaires, J. Mitford, l'intelligentsia américaine, ont proposé une réforme des funérailles qui les simplifierait et supprimerait en même temps les survivances traditionnelles et perverses, et les spéculateurs qui les ont exploitées. On s'inspire, non pas des rites religieux d'autrefois, mais du modèle anglais d'aujourd'hui, la version la plus radicale de la mort inversée : étendre l'usage de l'incinération, réduire la cérémonie sociale à un *Mémorial Service*. Au *Memorial Service*, les amis et parents du défunt se réunissent, en l'absence de son corps, pour prononcer son éloge, reconforter sa famille, se livrer à quelques considérations philosophiques et, le cas échéant, prononcer quelques prières.

De leurs côtés, dans ces dernières années, les Églises essaient de réaliser le compromis que des extravagances mercantiles ont dévié. Les clercs ont en commun avec les intellectuels incroyants des *Memorial Associations* la méfiance à l'égard des superstitions, que celles-ci concernent le corps ou une survie trop réaliste. Ils répugnent à une sentimentalité qu'ils jugent déraisonnable et non chrétienne. Toutefois celle-ci a été assez puissante pour soutenir l'industrie des funérailles.

Aujourd'hui même, c'est sous sa variété américaine que le modèle de la mort inversée s'introduit en France. Des « Athanées » s'installent près des cimetières, ils veulent être une maison comme les autres, qu'aucun signe distinctif ne permet de reconnaître sinon le ronronnement inhabituel de l'air conditionné, une différence avec le modèle tapageur américain. Ailleurs, au contraire, dans l'Europe du Nord-Ouest, c'est la variété anglaise qui progresse : on la suit au progrès de l'incinération.

Dans un cas, il n'y a plus dans toute la société qu'un lieu pour la mort : l'hôpital. Dans le second, il en existe deux, l'hôpital et la maison des morts.

# Conclusion

---

## Cinq variations sur quatre thèmes

J'ai dit ailleurs, dans l'Introduction des *Essais sur l'histoire de la mort*, comment j'ai été amené progressivement à choisir et à établir (sans prétention d'exhaustivité) certains corpus documentaires : littéraires, liturgiques, testamentaires, épigraphiques, iconographiques... Mais je ne les ai pas exploités séparément et successivement – quitte à tirer ensuite un bilan général –, je les ai interrogés simultanément selon un questionnaire que les premiers sondages m'avaient suggéré : l'hypothèse, déjà proposée par Edgar Morin, était qu'il existait une relation entre l'attitude devant la mort et la conscience de soi, de son degré d'être, plus simplement de son individualité. C'est ce fil qui m'a dirigé à travers la masse compacte et encore énigmatique des documents : il a tracé l'itinéraire que j'ai suivi jusqu'au bout. C'est en fonction des questions ainsi posées que les données stockées dans les corpus ont pris une forme et un sens, une continuité et une logique. Telle a été la grille qui a permis de déchiffrer des données autrement inintelligibles ou isolées, sans relations entre elles.

Dans le petit livre américain *Western Attitudes toward Death* et dans sa version française des *Essais sur l'histoire de la mort*, je me suis tenu à ce seul système d'interrogation et d'explication. Je l'ai encore conservé dans la présentation générale de ce livre-ci. Il a inspiré les titres de trois des cinq parties : « Nous mourrons tous », « La mort de soi », « La mort de toi », titres suggérés par V. Jankélévitch dans son livre sur la mort.

Mais cette première lecture a elle-même créé une meilleure familiarité avec les données, qui a un peu brouillé l'hypothèse d'origine, soulevé à son tour d'autres problèmes et ouvert d'autres perspectives. La conscience de soi, du destin... n'était plus la seule grille possible. D'autres systèmes d'interrogation et d'explication apparurent en cours de route, aussi importants que celui que j'avais choisi comme directeur, et qui auraient aussi bien servi à ordonner à sa place la matière informe des corpus. Je les ai laissés émerger à la surface de mon exposé, comme je les découvrais dans l'analyse des documents, à mesure que je progressais dans la recherche et la réflexion. J'espère que le lecteur a pu les repérer au passage.

Aujourd'hui, au terme de ce trop long itinéraire, les certitudes du départ ont perdu leur exclusivité. A l'heure de conclure, voyageur délivré aux étapes de ses bagages, je me retourne sans plus d'arrière-pensées, et je parcours d'un seul regard le paysage millénaire, comme l'astronaute voit la terre de son observatoire interplanétaire. Et cet immense espace me paraît alors ordonné par les simples variations de quatre éléments psychologiques. L'un est celui qui a dirigé notre enquête, la conscience de soi (1). Les autres sont la défense de la société contre la nature sauvage (2), la croyance dans la survie (3) et celle dans l'existence du mal (4).

Tentons de montrer, pour finir, comment la succession des modèles distingués au cours de ce livre (*nous mourrons tous* ou *la mort apprivoisée*, *la mort de soi*, *la mort longue et proche*, *la mort de toi*, *la mort inversée*) s'explique par les variations de ces paramètres, numérotés de 1 à 4.

## I

Les quatre paramètres apparaissent tous dans le premier modèle de *la mort apprivoisée*, et contribuent également à le définir.

*Paramètre 1.* Pas plus que la vie, la mort n'est un acte seulement individuel. Aussi, comme chaque grand passage de la vie, est-elle célébrée par une cérémonie toujours plus ou moins solennelle, qui a pour but de marquer la solidarité de l'individu avec sa lignée et sa communauté.

Trois moments forts donnent à cette cérémonie son sens majeur : l'acceptation par le mourant de son rôle actif, la scène des adieux et la scène du deuil. Les rites de la chambre, ou ceux de la plus ancienne liturgie, expriment la conviction qu'une vie d'homme n'est pas une destinée individuelle, mais un chaînon du phylum fondamental et ininterrompu, continuité biologique d'une famille ou d'une lignée, qui s'étend au genre humain tout entier, depuis Adam, le premier homme.

Une première solidarité soumettait ainsi l'individu au passé et au futur de l'espèce. Une seconde le plongeait dans sa communauté. Celle-ci était réunie autour du lit où il gisait, et ensuite, elle manifestait tout entière dans les scènes de deuil l'inquiétude que provoquait le passage de la mort. Elle était affaiblie par la perte d'un de ses membres. Elle proclamait le danger qu'elle ressentait ; il lui fallait reconstituer ses forces et son unité par des cérémonies dont les dernières avaient toujours un caractère de fête, même joyeuse.

La mort n'était donc pas un drame personnel, mais l'épreuve de la communauté chargée de maintenir la continuité de l'espèce.

*Paramètre 2.* Si la communauté craignait le passage de la mort et éprouvait ainsi le besoin de se ressaisir, ce n'était pas seulement parce que la perte d'un de ses membres l'affaiblissait, c'était aussi parce que la mort, celle d'un individu ou celle, répétée, d'une épidémie, ouvrait une brèche dans le système de protection élevé contre la nature et sa sauvagerie.

Depuis les plus vieux âges, l'homme n'a pas reçu le sexe et la mort comme des données brutes de la nature. La nécessité d'organiser le travail, d'assurer l'ordre et la moralité, condition d'une vie paisible en commun, conduisit la société à se mettre à l'abri des poussées violentes et imprévisibles de la nature : la nature extérieure des saisons folles et des accidents soudains, le monde intérieur des profondeurs humaines, assimilé pour sa brutalité et son irrégularité à la nature, le monde des délires passionnels et des déchirements de la mort. Un état d'équilibre fut obtenu et maintenu grâce à une stratégie réfléchie qui refoulait et canalisait les forces inconnues et formidables de la nature. La mort et le sexe étaient les points les plus faibles du mur d'enceinte, parce que la culture y prolongeait la nature, sans discontinuité évidente. Aussi furent-ils soigneusement contrôlés. La ritualisation de la mort est un cas particulier de la stratégie globale de l'homme contre la nature, faite d'interdits et de concessions. Voilà pourquoi la mort n'a pas été laissée à elle-même et à sa démesure, mais, au contraire, emprisonnée dans des cérémonies, transformée en spectacle. Voilà aussi pourquoi elle ne pouvait être une aventure solitaire, mais un phénomène public engageant la communauté tout entière.

*Paramètre 3.* Le fait que la vie ait une fin n'est pas exclu, mais celle-ci ne coïncide jamais avec la mort physique, et dépend des conditions mal connues de l'au-delà, de la densité de la survie, de la persistance des souvenirs, de l'usure des renommées, de l'intervention des êtres surnaturels... Entre le moment de la mort et celui de la fin de la survie, il existe un intervalle que le christianisme, comme les religions de salut, a étendu à l'éternité. Mais dans la sensibilité commune, la notion d'immortalité infinie importe moins que celle d'une rallonge. Dans notre modèle, la survie est essentiellement une attente (*et expecto*), et une attente dans la paix et le repos. Là les morts attendent, selon la promesse



de l'Église, ce qui sera la véritable fin de la vie, la résurrection dans la gloire et la vie du siècle à venir.

Les morts vivent d'une vie atténuée dont le sommeil est l'état le plus souhaitable, celui des futurs bienheureux qui ont pris la précaution d'être enterrés près des saints.

Leur sommeil peut être troublé à cause de leur propre impiété passée, des maladresses ou des perfidies des survivants, des lois obscures de la nature. Ces morts alors ne dorment pas, ils errent et reviennent. Les vivants tolèrent bien la familiarité des morts dans les églises, les places et les marchés, mais à la condition qu'ils reposent. Toutefois, il n'est pas possible d'interdire ces retours. Il faut alors les régler, les canaliser. Aussi la société leur permet-elle de revenir, seulement certains jours prévus par la coutume, comme le carnaval, en prenant soin de contrôler leur passage et d'en conjurer les effets. Les morts appartiennent au flux de la nature à la fois refoulé et canalisé : le christianisme latin du premier Moyen Age a affaibli le risque ancien de leur retour en les installant au milieu des vivants, au centre de la vie publique. Les larves grises du paganisme devinrent les gisants reposants dont le sommeil avait peu de chance d'être troublé grâce à la protection de l'Église et des saints, et plus tard, grâce aux messes et prières dites à leur intention.

Cette conception de la survie comme un repos ou un sommeil paisible a duré beaucoup plus longtemps qu'on ne croirait. Elle est sans doute une des formes les plus tenaces des vieilles mentalités.

*Paramètre 4.* La mort peut bien être apprivoisée, dépouillée de la violence aveugle des forces naturelles, ritualisée, elle n'est jamais éprouvée comme un phénomène neutre. Elle reste toujours un *malheur*. Cela est remarquable dans les vieux langages romans, la douleur physique, la peine morale, la détresse du cœur, la faute, la punition, les revers de la fortune s'expriment par le même mot dérivé de *malum*, soit seul, soit associé avec d'autres ou modifié, comme le malheur, la

maladie, la malchance, le Malin. C'est plus tard qu'on s'est efforcé de mieux séparer les divers sens. A l'origine il n'y avait qu'un seul mal dont les aspects variaient : la souffrance, le péché et la mort. Le christianisme l'expliquait d'un coup et tout ensemble par le péché originel. Aucun mythe n'a sans doute eu de racines plus profondes dans les mentalités communes et même populaires : il répondait à un sentiment absolument général de la présence constante du mal. La résignation n'était donc pas soumission, comme c'est aujourd'hui, comme c'était sans doute chez les épicuriens ou les stoïciens, à la nature bonne, à une nécessité biologique – mais la reconnaissance d'un mal inséparable de l'homme.

## II

Telle est la situation d'origine, définie par une certaine relation entre les quatre unités psychologiques que nous avons distinguées. Elle a ensuite changé dans la mesure où l'un ou plusieurs de ces éléments de base ont varié.

Le second modèle, *la mort de soi*, s'obtient assez simplement par un déplacement du sens du destin vers l'individu.

On se rappelle que le modèle a d'abord été limité à une élite de *litterati*, de riches, de puissants, à partir du <sup>e</sup>xi siècle, et plus tôt encore dans le monde à part, organisé et exemplaire, des moines et chanoines. Dans ce milieu, le rapport traditionnel entre soi et les autres s'est une première fois renversé : le sens de son identité l'a emporté sur la soumission au destin collectif. Chacun se séparait de la communauté et de l'espèce dans la conscience qu'il prenait de lui-même. Il s'est entêté à rassembler les molécules de sa biographie, mais seule l'étincelle de la mort lui a permis de les souder en un bloc. Une vie ainsi unifiée acquérait une autonomie qui la mettait à part ; ses rapports avec les autres et avec la société s'en trouvèrent modifiés. Les amis charnels

devinrent soumis et possédés comme des objets, et réciproquement les objets inanimés furent désirés comme des êtres vivants. Sans doute le bilan de la biographie devait-il être arrêté à l'heure formidable de la mort, mais il fut bientôt reporté au-delà, sous la pression d'une volonté d'être plus, que la mort n'atteignait pas. Ces hommes décidés ont alors colonisé l'au-delà comme les Nouvelles Indes, à coups de messes et de fondations pieuses. L'instrument essentiel de leur entreprise, qui leur a permis d'assurer la continuité entre l'en-deçà et l'au-delà, a été le testament. Il servit à la fois à sauver l'amour de la terre et à investir au ciel, grâce à la transition d'une bonne mort.

Triomphe de l'individualisme en cette époque de conversions, de pénitences spectaculaires, de mécénats prodigieux, mais aussi d'entreprises profitables, à la fois réfléchies et audacieuses, en définitive époque de jouissances inouïes et immédiates et d'un fol amour de la vie.

Voilà pour le paramètre 1. Il était inévitable qu'une telle exaltation de l'individu, même si elle fut plus empirique que doctrinale, ait fait varier le paramètre 3, la nature de la survie. La passion d'être soi et d'être plus, manifestée pendant la vie, atteint par contagion la survie. L'individu fort du second Moyen Age ne pouvait se satisfaire de la conception apaisée mais inactive de la *requies*. Il cessa d'être *homo totus* prolongé et assoupi. Il devint double, d'une part corps jouisseur ou souffrant, d'autre part âme immortelle que la mort délivre. Le corps disparut alors sous réserve d'une résurrection admise comme un dogme imposé, mais étranger à la sensibilité commune. En revanche, l'idée d'une âme immortelle, siège de l'individu, déjà cultivée depuis longtemps dans le monde des clercs, s'étendit de proche en proche, du <sup>x<sup>e</sup></sup> au <sup>xvii<sup>e</sup></sup> siècle, gagna à la fin presque toutes les mentalités, sauf quelques poches souterraines. Cette nouvelle eschatologie provoqua le remplacement du mot mort par des périphrases banales comme « il rendit l'âme » ou « Dieu ait son âme ».

Cette âme alerte ne se contentait plus de dormir du sommeil de l'attente, comme l'*homo totus* de jadis – ou comme le pauvre. Son existence ou plutôt son activité immortelle traduisait la volonté de l'individu d'affirmer son identité créatrice dans l'un et l'autre monde, son refus de la laisser dissoudre dans quelque anonymat biologique ou social : une transformation de la nature de l'être humain qui est peut-être bien à l'origine de l'essor culturel de l'Occident latin, à la même époque.

Le modèle de la mort de soi diffère donc du modèle antérieur, et encore souvent contemporain, de la mort apprivoisée, par la variation de deux paramètres, celui de l'individu (1) entraînant celui de la survie (3).

Les deux autres paramètres (2) et (4) n'ont au contraire guère bougé. Leur relative immobilité a défendu le modèle contre un changement trop brutal. Elle l'a assuré d'une stabilité séculaire qui peut faire illusion et laisser croire que les choses sont demeurées dans le même état traditionnel.

Le sens du mal (paramètre 4) est en effet resté semblable à ce qu'il avait toujours été. Il était nécessaire à l'économie du testament et à l'entretien d'un amour de la vie, fondé en partie sur la conscience de sa fragilité. C'est évidemment un élément capital de permanence.

La défense contre la nature, le paramètre (2), aurait pu être affectée par les variations du sens de l'individu et de la survie. Elle a bien été menacée, mais son équilibre a été restauré d'autre part. Voici comment cela s'est passé.

Le désir d'affirmer son identité et de transiger sur les jouissances de la vie a donné une importance nouvelle et formidable à l'*hora mortis*, comme dit la seconde partie de l'*Ave Maria*, prière pour la bonne mort, qui date de la fin de cette période. Cette importance aurait pu, aurait dû bouleverser les relations du mourant et des survivants ou de la société, rendre la mort pathétique comme à l'époque romantique, et solitaire

comme celle d'un ermite, anéantir le rituel apaisant que les hommes avaient opposé à la mort naturelle.

La mort aurait pu alors devenir sauvage, même désespérée, à force de pathétique et de peur de l'Enfer. Il n'en a rien été en fait, parce qu'un cérémonial nouveau et contraire est venu compenser ce que l'individualisme et ses angoisses avaient menacé.

La scène de la mort au lit, qui avait auparavant constitué l'essentiel de la cérémonie, subsiste avec juste parfois un peu plus de pathétique, jusqu'aux <sup>xvii</sup><sup>e</sup>-<sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècles, époque où le pathétique reculera sous l'influence d'une attitude mixte d'acceptation et d'indifférence. Une série de cérémonies vont s'intercaler entre la mort au lit et la sépulture : le convoi – qui est devenu une procession ecclésiastique –, les services à l'église, le corps présent, œuvre du mouvement réformateur urbain de la fin du Moyen Age et des ordres mendiants. La mort n'a pas été abandonnée à la nature d'où les Anciens l'avaient retirée pour l'apprivoiser ; elle a été, au contraire, encore plus dissimulée, car aux rites nouveaux s'est ajouté un fait qui peut paraître négligeable mais dont le sens est considérable : le visage du cadavre qui était exposé aux regards de la communauté, et qui l'est resté longtemps dans les pays méditerranéens, et l'est encore aujourd'hui dans les cultures byzantines, a été recouvert et enfermé sous les masques successifs du suaire cousu, du cercueil et du catafalque ou « représentation ». L'enveloppe du mort est devenue, dès le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle au moins, un monument de théâtre comme on en dressait pour le décor des Mystères ou des Grandes Entrées.

Le phénomène de l'occultation du corps du cadavre et de son visage intervient à la même époque que les tentatives des arts macabres pour représenter la corruption souterraine des corps, l'envers de la vie, un envers d'autant plus amer que cette vie était aimée. Ces tentatives seront passagères, l'occultation du cadavre sera, au contraire, définitive. Les traits du mort, qui avaient été auparavant tranquillement acceptés, furent désormais interceptés, parce qu'ils risquaient d'émouvoir, c'est-à-

dire de faire peur. La défense contre la nature sauvage laissa bien percer alors une peur nouvelle, mais celle-ci fut aussitôt surmontée grâce à l'interdit qu'elle avait provoqué en réponse : une fois le cadavre escamoté par le catafalque ou la « représentation », l'ancienne familiarité avec la mort était rétablie et tout se passait comme avant.

L'occultation définitive du corps mort et l'usage très prolongé du testament sont donc bien les deux éléments les plus significatifs du modèle de la mort de soi. La première compense le second et maintient l'ordre traditionnel de la mort, menacé par le pathétique et les nostalgies de l'individualisme testamentaire.

### III

Ce modèle de la mort de soi, avec tout ce qu'il conservait des défenses traditionnelles et du sens du mal, a duré dans la réalité des mœurs jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, de profondes modifications se préparent à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, un peu dans les mœurs vécues et les idées claires, beaucoup dans le secret de l'imaginaire. Cela est à peine perceptible et pourtant très grave. Un immense changement de la sensibilité commence à cheminer. Un début d'inversion – lointaine et imparfaite annonce de la grande inversion d'aujourd'hui – fut alors esquissé dans les représentations de la mort.

Celle-ci, dans ce qu'elle avait auparavant de proche, de familier, d'appriivoisé, s'est peu à peu éloignée du côté de la sauvagerie violente et sournoise, qui fait peur. Déjà, on vient de le voir, l'ancienne familiarité n'avait été maintenue que grâce aux interventions tardives du second Moyen Age : rites plus solennels, camouflage du cadavre sous la « représentation ».

A l'époque moderne, la mort, dans ce qu'elle avait alors de lointain, a été rapprochée et elle a fasciné, elle a provoqué les mêmes curiosités étranges, les mêmes imaginations, les mêmes détours pervers que le sexe et l'érotisme. C'est pourquoi nous avons appelé ce modèle différent des autres, *la mort longue et proche*, d'après un mot de M<sup>me</sup> de La Fayette, cité par M. Vovelle.

Ce qui variait dans l'obscurité de l'inconscient collectif est ce qui n'avait guère bougé depuis des millénaires, le deuxième paramètre, la défense contre la nature. La mort, apprivoisée jadis, préparait son retour à l'état sauvage : un mouvement à la fois lent et brutal, discontinu, fait de secousses violentes, de longues poussées imperceptibles, de retours en arrière, ou qui paraissent tels.

A première vue, il peut sembler surprenant que cette période d'ensauvagement soit aussi celle de la croissance rationnelle, de l'invention de la science et de ses applications techniques, de la foi dans le progrès et son triomphe sur la nature.

C'est pourtant alors que les digues patientes, élevées depuis des millénaires pour contenir la nature autrement que par la science moderne, ont sauté à deux endroits très rapprochés et bientôt confondus : la brèche de l'amour et celle de la mort. Au-delà d'un certain seuil, la souffrance et le plaisir, l'agonie et l'orgasme sont réunis en une seule sensation, qu'illustre le mythe de l'érection du pendu. Ces émotions de bord d'abîme inspirent le désir et la peur. Une première forme de la grande peur de la mort apparaît alors et alors seulement : la peur d'être enterré vivant, qui implique la conviction qu'il existait un état mixte et réversible, fait de vie et de mort.

Cette peur aurait pu se développer et s'étendre, et, associée à d'autres effets de la civilisation des Lumières, faire naître avec plus d'un siècle d'avance notre culture. Ce n'est pas la première fois qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle on a l'impression de toucher au XX<sup>e</sup>. Mais non, quelque chose

s'est produit que l'uchronie ne pouvait prévoir et qui rétablit la chronologie réelle.

## IV

Si la pente allait bien du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, il y paraît à peine à l'observateur ingénu. La continuité existe en profondeur, mais elle ne remonte à la surface qu'exceptionnellement. C'est que dans le XIX<sup>e</sup> siècle où triomphent les techniques de l'industrie, de l'agriculture, de la nature et de la vie, nées de la pensée scientifique de la période antérieure, le romantisme – le mot est commode – fait surgir une sensibilité de passions sans limites ni raison. Une série de réactions psychologiques parcourent l'Occident et le bouleversent comme il ne l'avait jamais été. Les lumières clignent au banc de contrôle, les aiguilles des enregistreuses se couchent. Tous nos quatre paramètres varient fortement.

L'élément déterminant est le changement du premier paramètre, celui de l'individu. Jusqu'à présent il avait varié entre deux limites : le sens de l'espèce et d'un destin commun (*nous mourrons tous*) et le sens de sa biographie personnelle et spécifique (*la mort de soi*). Au XIX<sup>e</sup> siècle, ils s'affaiblissent l'un et l'autre au profit d'un troisième sens, auparavant confondu avec les deux premiers : le sens de l'Autre, et pas de n'importe quel Autre. L'affectivité, jadis diffuse, s'est désormais concentrée sur quelques êtres rares dont la séparation n'est plus supportée et déclenche une crise dramatique : *la mort de toi*. C'est une révolution du sentiment, aussi importante pour l'histoire générale que celle des idées ou de la politique, de l'industrie ou des conditions socio-économiques, de la démographie : toutes révolutions qui doivent avoir entre elles des rapports plus profonds qu'une simple corrélation chronologique.



Un type original l'emporte alors sur toutes les autres formes de sensibilité, celui de vie privée, bien exprimé par l'anglais *privacy*. Il a trouvé sa place dans la famille « nucléaire », remodelée par sa nouvelle fonction d'affectivité absolue. La famille s'est substituée à la fois à la communauté traditionnelle et à l'individu de la fin du Moyen Age et du début des Temps modernes. C'est en cela que la *privacy* s'oppose aussi bien à l'individualisme qu'au sens communautaire et exprime un mode de relation très particulier et original.

Dans ces conditions, la mort de soi n'avait plus de sens. La peur de la mort, germée dans les fantasmes du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> et du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, fut déviée de soi vers l'autre, l'être aimé.

La mort de l'autre suscitait un pathétique autrefois refoulé ; les cérémonies de la chambre ou du deuil, qui étaient auparavant opposées comme une barrière à un excès d'émotion – ou d'indifférence –, furent déritualisées et réinventées comme l'expression spontanée de la peine des survivants. Mais ceux-ci déploraient la séparation physique avec le trépassé et non plus le fait de mourir. Au contraire, la mort a alors cessé d'être triste. Elle est exaltée comme un moment désirable. *Elle est la beauté*. La nature sauvage a pénétré le donjon de la culture, où elle a rencontré la nature humanisée et s'est fondue avec elle dans le compromis de la beauté. La mort n'est plus familière et apprivoisée comme dans les sociétés traditionnelles, mais elle n'est pas non plus absolument sauvage. Elle est devenue pathétique et belle, belle comme la nature, comme l'immensité de la nature, la mer ou la lande. Le compromis de la beauté est le dernier obstacle inventé pour canaliser le pathétique démesuré qui avait emporté les anciennes digues. Un obstacle qui est aussi bien une concession : il donne au phénomène qu'on avait voulu diminuer un extraordinaire éclat.

Mais la mort n'aurait pu apparaître sous les traits de la beauté suprême si elle n'avait alors cessé d'être associée au mal. La très antique relation d'identité entre la mort, le mal physique, la peine morale et le

péché commence à se disloquer : notre quatrième paramètre. Le mal, longtemps immobile, s'apprête à se retirer, et il déserte d'abord le cœur et la conscience de l'homme qu'on croyait être son siège originel et inexpugnable. Énorme faille dans le continuum mental ! Phénomène aussi grave que celui du retour de la nature sauvage à l'intérieur de la nature humanisée, l'un étant d'ailleurs lié à l'autre, comme si le mal et la nature avaient été échangés.

La première enceinte qui est tombée dès le XVIII<sup>e</sup> siècle (le XVII<sup>e</sup> en Angleterre ?) est la croyance à l'Enfer et au lien entre la mort et le péché ou la peine spirituelle – le mal physique n'étant pas encore contesté. La pensée savante et la théologie ont posé le problème dès le XVIII<sup>e</sup> siècle au moins. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, c'était chose faite tant dans les cultures catholiques que puritaines : la crainte de l'Enfer avait cessé. Il n'était plus pensable que les chers disparus pussent courir un tel risque. Tout au plus, chez les catholiques, subsistait encore une procédure de purification : le passage par le Purgatoire, qu'abrégeait la pieuse sollicitude des survivants.

Aucun sentiment de culpabilité, aucune crainte de l'au-delà ne retient de céder à la fascination de la mort, transformée en beauté suprême.

S'il n'y a plus d'Enfer, le Ciel aussi a changé : c'est notre troisième paramètre, la survie. Nous avons suivi le lent passage du sommeil de l'*homo totus* à la gloire de l'âme immortelle. Au XIX<sup>e</sup> siècle, triomphe une autre représentation de l'au-delà. Celui-ci devient surtout le lieu des retrouvailles de ceux que la mort a séparés et qui n'ont jamais accepté cette séparation. Il est la reconstitution des sentiments de la terre, débarrassés de leurs scories, assurés de l'éternité. Tel est le Paradis des chrétiens ou le monde astral des spirites, des métapsychistes. Mais tel est aussi bien le monde de souvenirs des incroyants et libres penseurs qui nient la réalité d'une vie après la mort. Dans la piété de leur fidélité, ils entretiennent la mémoire de leurs disparus avec une intensité qui

équivalait à la survie réaliste des chrétiens ou des métapsychistes. La différence des doctrines peut être grande entre les uns et les autres. Elle devient faible dans la pratique de ce qu'on peut appeler le culte des morts. Ils ont tous construit le même château à la ressemblance des demeures de la terre, où ils rencontreront – si c'est en rêve ou en réalité, qui le saura ? – les êtres qu'ils n'ont jamais cessé d'aimer passionnément.

## V

Ainsi, au XIX<sup>e</sup> siècle, le paysage psychologique a-t-il été complètement bouleversé. La nature et les rapports des quatre éléments qui le composaient n'étaient plus les mêmes qu'autrefois. La situation ainsi obtenue ne devait pas durer plus d'un siècle et demi, ce qui est peu. Mais le modèle qui succéda, le nôtre que nous avons appelé *la mort inversée*, ne remet pas en cause la tendance profonde et le caractère structural des changements du XIX<sup>e</sup> siècle. Il les continue, même s'il paraît les contredire dans ses effets les plus spectaculaires. Tout se passe comme si, au-delà d'un seuil de croissance, les tendances du XIX<sup>e</sup> siècle avaient provoqué des phénomènes inverses.

Le modèle de la mort aujourd'hui reste déterminé par le sentiment de *privacy*, mais devenu plus rigoureux, plus exigeant.

Pourtant on dit souvent qu'il faiblit.

C'est qu'on lui demande la perfection de l'absolu et qu'on ne tolère aucun des compromis que la société romantique acceptait encore sous sa rhétorique – pour parler comme aujourd'hui, sous son « hypocrisie ». La confiance entre les êtres doit être totale ou nulle. On n'admet plus d'intermédiaire entre la réussite ou l'échec. Il est possible que l'attitude devant la vie soit dominée par la certitude de l'échec. En revanche,

l'attitude devant la mort est définie dans l'hypothèse impossible de la réussite. C'est pourquoi elle n'a plus de sens.

Elle se situe donc dans le prolongement de l'affectivité du XIX<sup>e</sup> siècle. La dernière trouvaille de cette inventive affectivité a consisté à protéger le mourant ou le grand malade contre sa propre émotion en lui cachant jusqu'au bout la gravité de son état. De son côté, le mourant, quand il devinait le jeu pieux, y répondait par la complicité, pour ne pas décevoir la sollicitude de l'autre. Les relations autour du mourant étaient dès lors déterminées par le respect de ce mensonge d'amour.

Pour que le mourant, son entourage et la société qui les surveillait consentissent à cette situation, il fallait que le bienfait de la protection du mourant l'emportât sur les joies de la dernière communion avec lui. N'oublions pas, en effet, qu'au XIX<sup>e</sup> siècle la mort était devenue, grâce à sa beauté, l'occasion de l'union la plus complète entre celui qui partait et ceux qui restaient : la dernière communion avec Dieu et – ou – avec les autres était le grand privilège du mourant. Pendant longtemps, il ne fut pas question de le lui retirer. Or, la protection par le mensonge – quand elle était maintenue jusqu'à la fin – supprimait cette communion et ses joies. Le mensonge, même réciproque et complice, enlevait la liberté et le pathétique aux communications de la dernière heure.

C'est qu'en vérité l'intimité de ces dernières communications était déjà empoisonnée par la laideur de la maladie, puis par le transfert à l'hôpital. La mort devint sale, et ensuite médicalisée. L'horreur et la fascination de la mort avaient été un moment fixées sur la mort seulement apparente, puis sublimées par la beauté de la dernière communion. Mais l'horreur revint, sans la fascination, sous la forme dégoûtante de la grande maladie et des soins qu'elle réclamait.

Quand cédèrent les dernières défenses traditionnelles contre la mort et le sexe, la médecine aurait pu relayer la communauté. Elle le fit contre le sexe, comme en témoigne la littérature médicale sur la masturbation. Elle le tenta aussi contre la mort en l'enfermant dans un

laboratoire scientifique, à l'hôpital d'où les émotions devaient être bannies. Dans ces conditions mieux valait s'entendre en silence dans la complicité d'un mensonge réciproque.

On conçoit donc bien que le sens de l'individu et de son identité, ce qu'on désigne quand on parle aujourd'hui de la propriété de sa mort, ait été vaincu par la sollicitude familiale.

Mais comment expliquer la démission de la communauté ? Bien plus, comment en est-elle venue à renverser son rôle et à interdire le deuil qu'elle avait mission de faire respecter jusqu'au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle ? C'est qu'elle se sentait de moins en moins impliquée dans la mort d'un de ses membres. D'abord parce qu'elle ne pensait plus nécessaire de se défendre contre une nature sauvage désormais abolie, humanisée une fois pour toutes par le progrès des techniques, médicales en particulier. Ensuite, elle n'avait plus un sens de solidarité suffisant, elle avait en effet abandonné la responsabilité et l'initiative de l'organisation de la vie collective ; au sens ancien du terme, elle n'existait plus, remplacée par un immense agglomérat d'individus atomisés.

Mais, encore une fois, si cette disparition explique une démission, elle n'explique pas le retour en force d'autres interdits. Cet agglomérat massif et informe que nous appelons aujourd'hui la société est, nous le savons bien, maintenu et animé par un système nouveau de contraintes et de surveillances (« Surveiller et punir », de Michel Foucault), elle est, en outre, parcourue par des courants irrésistibles qui la mettent en état de crise et lui imposent une unité passagère d'agressivité ou de refus. L'un de ces courants a dressé la société de masse contre la mort. Plus précisément, il l'a conduite à avoir *honte* de la mort, plus de honte que d'horreur, à faire comme si la mort n'existait pas. Si le sens de l'autre, une forme du sens de l'individu, poussé jusqu'à ses extrêmes conséquences est la première cause de la situation actuelle de la mort, la honte – et l'interdit qu'elle entraîne – en est la seconde.

Or cette honte est la conséquence directe de la retraite définitive du mal.

On avait commencé, dès le <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, à rogner le pouvoir du Malin, à contester sa réalité. L'Enfer avait été abandonné, au moins au bénéfice des parents et amis chers, le seul monde qui comptât. Avec l'Enfer disparurent le péché et toutes les variétés du mal spirituel et moral : on ne les considérait plus comme des données du vieil homme, mais comme des erreurs de la société qu'un bon système de surveillance (et de punition) éliminerait. Le progrès général de la science, de la moralité et de l'organisation conduirait tout doucement au bonheur. Pourtant, restait encore, en plein <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, l'obstacle du mal physique et de la mort. Il n'était pas question de l'éliminer. Les romantiques le contournèrent ou plutôt l'assimilèrent. Ils ont embelli la mort, porte d'un au-delà anthropomorphe. Ils ont conservé l'immémoriale coexistence avec la maladie, la souffrance et l'agonie : elles éveillaient la pitié et non la répugnance. Tout commença par la répugnance : avant qu'on ait pensé au pouvoir d'abolir le mal physique, on a commencé à ne plus tolérer sa vue, ses râles, ses odeurs.

Alors la médecine a diminué la souffrance, elle parvint même à la supprimer complètement. Le but entrevu au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle était presque atteint. Le mal cessait de coller à l'homme, de se confondre avec lui, comme le croyaient les religions et notamment le christianisme. Certes, il existait encore, mais hors de l'homme, dans des espaces marginaux que la moralité et la politique n'avaient pas encore colonisés, dans des déviances qu'elles n'avaient pas encore redressées : guerres, crimes, non-conformité, qui seront un jour éliminés par la société, comme la maladie et la souffrance l'avaient été par la médecine.

Mais alors, s'il n'y a plus de mal, que faire de la mort ? A cette question, la société propose aujourd'hui deux réponses, l'une banale, l'autre aristocratique.

La première est un massif aveu d'impuissance : ne pas admettre l'existence d'un scandale qu'on n'a pas pu empêcher, faire comme s'il n'existait pas, et par conséquent contraindre sans pitié l'entourage des morts à se taire. Un lourd silence est ainsi étendu sur la mort. Quand il se rompt, comme parfois dans l'Amérique du Nord, aujourd'hui, c'est pour réduire la mort à l'insignifiance d'un événement quelconque dont on affecte de parler avec indifférence. Dans les deux cas, le résultat est le même : ni l'individu ni la communauté n'ont assez de consistance pour reconnaître la mort.

Et, cependant, cette attitude n'a pas anéanti la mort, ni la peur de la mort. Au contraire, elle a laissé revenir sournoisement les vieilles sauvageries, sous le masque de la technique médicale. La mort à l'hôpital, hérissée de tubes, est en train de devenir aujourd'hui une image populaire plus terrifiante que le transi ou le squelette des rhétoriques macabres. C'est qu'une corrélation apparaît entre « l'évacuation » de la mort, dernier réduit du Mal, et le retour de cette même mort ensauvagée. Elle ne nous surprendra pas ici : la croyance dans le Mal était nécessaire pour apprivoiser la mort. La suppression de l'une a rendu l'autre à l'état sauvage.

C'est pourquoi une petite élite d'anthropologues, plus psychologues ou sociologues que médecins ou prêtres, a été frappée par cette contradiction. Ils se proposent moins, selon leurs termes, d'« évacuer » la mort que de l'« humaniser ». Ils veulent conserver une mort nécessaire, mais alors acceptée et non plus honteuse. Même s'ils recourent à l'expérience des anciennes sagesse, il n'est pas question de revenir en arrière, de retrouver le Mal aboli une fois pour toutes. On se propose toujours de réconcilier la mort avec le bonheur. La mort doit seulement devenir la sortie discrète, mais digne, d'un vivant apaisé, hors d'une société secourable que ne déchire plus ni ne bouleverse trop l'idée d'un passage biologique, sans signification, sans peine ni souffrance, et enfin sans angoisse.

# Notes

---

## Chapitre 1

1. Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », *Annales ESC*, juillet-août 1967, p. 780 sq.
2. *Les Romans de la Table ronde*, adaptés par J. Boulenger, Paris, Plon, 1941, p. 443 sq.
3. *Ibid*, p. 124.
4. *La Chanson de Roland*, éd. et trad. J. Bédier, Paris, H. Piazza, 1922, CCVII, CLXXIV. *Le Roman de Tristan et Yseult*, adapté par J. Bédier, Paris, H. Piazza, 1946, p. 247. *Les Tristan en vers* : J.-C. Payen, Paris, Garnier, 1974.
5. R. Glaber, cité par G. Duby, *L'An mil*, Paris, Julliard, coll. « Archives », 1967, p. 78 et 89.
6. Musée des Augustins, Toulouse, n° 835.
7. *Les Romans de la Table ronde*, *op. cit.*, p. 154.
8. G. Duby, *op. cit.*, p. 76.
9. G. Grimaud, *Liturgie sacrée*, dans Guillaume Durand de Mende, *Rationale divinatorum officiorum*, Paris, 1854, t. V, p. 290 (trad. par Ch. Barthélémy).
10. A. Tenenti, *Il Senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Turin, Einaudi, 1957, p. 170, n. 18.
11. M<sup>me</sup> Dunoyer, *Lettres et Histoires galantes*, Amsterdam, 1780, t. I, p. 300.
12. Cervantès, *Don Quichotte*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2<sup>e</sup> partie, chap. 74.
13. H. Troyat, *Vie de Tolstoï*, Paris, Fayard, 1965, p. 827.
14. L. Tolstoï, *Les Trois Morts*, dans *La Mort d'Ivan Ilitch et autres contes*, Paris, Colin, 1958 (1<sup>er</sup> éd. en Russie, 1859).
15. J. Guitton, *M. Pouget*, Paris, Gallimard, 1941, p. 14.
16. Guillaume Durand de Mende, *op. cit.*, t. V, p. XIV.
17. J. Huizinga, *Le Déclin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1975.



18. *Les Romans de la Table ronde*, *op. cit.*, p. 380.
19. *Ibid.*, p. 350 et 455 ; *Le Roman de Tristan et Yseult*, *op. cit.*
20. Guillaume Durand de Mende, *op. cit.*, t. V, p. XXXVIII.
21. A. Soljénitsyne, *Le Pavillon des cancéreux*, Paris, Julliard, 1968, p. 163-164.
22. *Les Romans de la Table ronde*, *op. cit.*, p. 350 et 447.
23. *La Chanson de Roland*, *op. cit.*
24. J.-P. Peter, « Malades et maladies au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales ESC*, 1967, p. 712 ; P. Craven, *Récit d'une sœur, Souvenirs de famille*, Paris, J. Clay, 1866, vol. II, p. 197.
25. L. Pincus, *Death and the family*, New York, Vintage Book, 1975, p. 4-8.
26. P.-H. Simon, « Discours de réception à l'Académie française », *Le Monde*, 20 novembre 1967.
27. *Le Roman de Tristan et Yseult*, *op. cit.*
28. *Le Romancero*, Paris, Stock, 1947, p. 191 (trad. fr. par M. de Pomès).
29. L. Tolstoï, *La Mort d'Ivan Ilitch*, *op. cit.*
30. I. Babel, *Contes d'Odessa*, Paris, Gallimard, 1967, p. 84-86. Les pays slaves de tradition byzantine sont des conservatoires. Voir M. Ribeyrol et D. Schnapper, « Cérémonies funéraires dans la Yougoslavie orthodoxe », *Archives européennes de sociologie*, XVII (1976), p. 220-246.
31. Homère, *Odyssée*, XI, v. 475, 494 ; Virgile, *Enéide*, VI, v. 268 à 679.
32. Ovide, *Fastes*, II, 533.
33. Cf. aussi *infra*, chap. 3 et 5.
34. *Actes des Apôtres*, 7, 60 ; Ph. Labbe, *Sacra sancta concilia*, Paris, 1671, t. V, col. 87 ; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey, 1907, t. XII, col. 28, « Mort » ; t. I, col. 479, « Ad sanctos ».
35. J. de Voragine, *La Légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, t. II, p. 12 sq. (trad. fr. par J.-B. Roze).
36. 1559. Archives nationales (AM), minutier central (MC), VIII, 369.
37. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, *op. cit.*, t. XII, col. 28.
- 38 - 38. Voir *infra* chap. 5, « Gisants, priants, âmes ». Voir M. Ribeyrol et D. Schnapper, *op. cit.*
39. N. Castan, *Criminalité et Subsistances dans le ressort du Parlement de Toulouse (1690-1730)*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, université de Toulouse-Le Mirail, 1966, dactylographiée, p. 315.
40. P. Bourget, *Outre-mer*, Paris, A. Lemerre, 1895, t. II, p. 250.
41. Ce chapitre était terminé quand a paru *L'Anthropologie de la mort*, par V. Thomas, Paris, Payot, 1975.

## Chapitre 2

42. Cité par L. Thomassin, *Ancienne et Nouvelle Discipline de l'Église*, éd. de 1725, t. III, p. 543 sq ; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, op. cit., « Ad sanctos », t. I, col. 479-509.
43. Ch. Saumagne, « Corpus christianorum », *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 3<sup>e</sup> série, t. LVII, 1960, p. 438-478 ; t. LVIII, 1961, p. 258-279.
44. Saint Jean Chrysostome, *Opera*, éd. Montfaucon, Paris, 1718-1738, vol. VIII, p. 71, homélie 74.
45. L. Thomassin, op. cit.
46. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, op. cit., « Ad sanctos ».
47. M. Meslin et J.-R. Palanque, *Le Christianisme antique*, Paris, A. Colin, 1967, p. 230.
48. J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, coll. « Les grandes civilisations », 1964, p. 239.
49. *Insepultus jaceat, non resurgat. Si quis hunc sepulcrum violaverit partem habeat cum Juda traditore et in die judicii non resurgat, etc.* *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, op. cit., t. I, col. 486.
50. Tertullien, *De resurrectione carnis*, 43, PL 2, col. 856.
51. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, op. cit., « Ad sanctos ».
52. Côme, fin du VI<sup>e</sup> siècle, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, op. cit., « Ad sanctos ».
53. Maxime de Turin, PL 57, col. 427-428.
54. Inscription gauloise, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, op. cit., « Ad sanctos ».
55. *Ibid.*
56. É. Salin, *La Civilisation mérovingienne*, Paris, Picard, 1949, vol. II, p. 35.
57. R. Dauvergne, « Fouilles archéologiques à Châtenay-sous-Bagneux », *Mémoires des sociétés d'histoire de Paris et d'Ile-de-France*, Paris, 1965-1966, p. 241-270.
58. J. Siral, *Guide historique de Guiry-en-Vexin*, Éd. du Musée archéologique de Guiry, Guiry, 1964.
59. *Monumenta germaniae historica*, Hanovre, 1875-1889, Leges V, Capitula de partibus Saxoniae, p. 43 (22), année 777.
60. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, op. cit., « Ad sanctos ».
61. É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Lille, Desclée de Brouwer, 1936, t. III, p. 122-129.

62. Fr. Eygun et L. Levillain, *Hypogée des Dunes à Poitiers*, Poitiers, éd. par la Ville de Poitiers et la Société des antiquaires de l'Ouest, 1964.
63. Humbertus Burgundus, *Maxima bibliotheca veterum patrum*, 1677, t. XXV, p. 527.
64. A. Chedeville, *Liber controversiarum Sancti Vincentii Cenomannensis* ou *Second Cartulaire de l'abbaye Saint-Vincent du Mans*, Paris, Klincksieck, 1968 ; *Antiquos patres ad vitandam urbium frequentiam quaedam solitaria loca elegisse, ubi ad honorem Dei fidelium corpora honeste potuissent sepeliri*, n° 37, p. 45, 1095-1136 ; H. Sauval, *Histoire et Recherches des antiquités de Paris*, Paris, 1724, t. I, 20, p. 359.
65. Humbertus Burgundus, *op. cit.*
66. Aeneas Sylvius, *De Origine Boem.*, ca. 35, cité par H. de Sponde, *Les Cimetières sacrez*, Bordeaux, 1598, p. 144.
67. L. Thomassin, *op. cit.*
68. Cité par D<sup>r</sup> Gannal, *Les Cimetières de Paris*, Paris, 1884, t. I.
69. *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Mélanges d'archéologie et d'histoire des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, éd. Y. Lefevre, fasc. 180, Paris, de Boccard, 1954.
70. É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique*, *op. cit.* ; Dom. H. Morice, *Mémoires pour servir de preuves à l'histoire civile et ecclésiastique de Bretagne*, Paris, 1742, t. I, p. 559 ; Fauvey, cité par Godefroy, *Dictionnaire de l'Ancien français*, au mot « Aître » ; voir le mot *Imblocatus* dans C. du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris, Didot, 1840-1850.
71. Dante, *La Divine Comédie*, Paris, Albin Michel, 1945, t. III, p. 127, n. p. 48 (trad. par Masseron).
72. *Journal d'un bourgeois de Paris au Moyen Age* (12 nov. 1411), éd. A. Tuetey, Paris, Champion, 1881, p. 17 ; *ibid.* (15 sept. 1413), p. 44 ; Alain Chartier, cité dans J.-B. de Lacurne de Saint-Palaye, *Dictionnaire d'ancien français*, 1877, au mot « Aître ».
73. J. Potocki, *Manuscrit trouvé à Saragosse*, publié par R. Caillois, Paris, Gallimard, 1958, p. 51.
74. L. Chevalier, *Classes laborieuses et Classes dangereuses à Paris*, Paris, Plon, 1958.
75. Indication donnée oralement à l'auteur par G. Le Bras.
76. L. Thomassin, *op. cit.*
77. Guillaume Durand de Mende, *Rationale Divinorum officiorum*, *op. cit.*, t. V, ch. 5, p. XII.
78. L. Thomassin, *op. cit.*
79. G. Charles-Picard, *La Carthage de saint Augustin*, Paris, Fayard, 1965, p. 204-205, 210.

80. Musée Boymans van Beuningen, Rotterdam.
- 81 - 81. L. Thomassin, *op. cit.* ; J. Gerson, *Opera*, Anvers, 1706, t. II, p. 440.
82. *Ecclesia ut ibi cimeterium esse mortuorum*, cité par É. Lesne, *op. cit.*
83. C. du Cange, *Ecclesia in qua humantur corpora defunctorum*.
84. *Nullo tumulorum vestigio apparente, ecclesiae reverentia conserveretur. Ubi vero hoc pro multitudine cadaverum difficile est facere, locus ille cœmeterium et polyandrium habeatur*, ablato inde altare, et constituto sacrificium Deo valeat offeri, A. Bernard, *La Sépulture en droit canonique*, thèse de droit, Paris, 1933, p. 20-21, n. 7.
85. En 1059, un concile romain fixe à 60 pas *per circuitum* pour les églises principales et à 30 pas pour les chapelles les *confina cemeteriorum*, É. Lesne, *op. cit.* ; G. Le Bras, *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, 1930, art. « Asile », t. IV, col. 1035-1047.
86. *La Chanson de Roland*, *op. cit.*, CXXXII.
87. *Dictionnaire de l'ancien français*, *op. cit.*, art. « Aître » ; C. Enlart, *Manuel d'archéologie médiévale*, p. 909 sq., « Cimetière ». P. Duparc, « Le Cimetière séparé des vivants », *Bulletin philologique et historique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1964, p. 483-509.
88. C. du Cange, *op. cit.*, « *Stillicidium* », « *Paradisum* » ; *Roman de Rou*, v. 5879. Cité par Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française*, Paris, 1868, t. IX, p. 23.
89. *La Chanson de Roland*, *op. cit.* CCXII ; Roncival (Formigny) Mathieu de Coucy, *Histoire de Charles VII*, cités par J.-B. de Lacurne de Saint-Palaye, *Dictionnaire de l'ancien français*, *op. cit.*, art. « Charnier ».
90. *Annales ESC*, 1969, p. 1454, n. 1.
91. Église Saint-Benoît.
92. Chronique de Marigny, *In carnario qui locus intra septa ecclesiae illius ossa continet mortuorum*, Lacurne de Saint-Palaye, *op. cit.*
93. Guillaume le Breton, *Description de Paris sous Charles VI*, dans L. Leroux de Liney et L. Tisserand, *Histoire générale de Paris*, Paris, 1867, p. 193.
94. H. Sauval, *op. cit.*, t. I, p. 359 ; V. Dufour, *Le Cimetière des Innocents*, dans F. Hoffbauer, *Paris à travers les âges*, Paris, 1875-1882, t. II, 1<sup>re</sup> partie, p. 1-28 (citations de Roland de Virlays, *Dictionnaire d'architecture*, 1770, et de l'abbé Villain).
95. Voir *infra* chap. 11, « La visite au cimetière ».
96. « La région entourant l'église Saint-Gervais (à Paris) pourrait donc dans l'Antiquité et l'époque mérovingienne être un vaste cimetière qui a survécu en se rétrécissant jusqu'au Moyen Âge. » Désaffecté lors de la création de la paroisse Saint-Jean-en-Grève, il subsiste dans la place du Vieux-Cimetière-Saint-Jean ou *platea veteris cimeterii*. M. Vieillard-

- Troïekouff *et al.*, *Les Anciennes Églises suburbaines de Paris (IV-X<sup>e</sup> siècles)*, Mémoires de la Fédération des sociétés d'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, 1960, p. 198.
97. V. Dufour, *La Danse macabre des Saints-Innocents de Paris*, Paris, 1874 ; V. Dufour, dans F. Hoffbauer, *Paris à travers les âges*, *op. cit.*, t. II, 1<sup>re</sup> partie, p. 29.
  - 98 - 98. F. de Lasteyrie, « Un enterrement à Paris en 1697 », *Bulletin de la société d'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, Paris, t. IV, 1877, p. 146-150.
  99. *Journal d'un bourgeois de Paris au Moyen Age*, *op. cit.* (octobre-novembre 1418), p. 116 ; H. Sauval, *op. cit.*, t. II, p. 557.
  100. L.-M. Tisserand, « Les îles du fief de Saint-Germain-des-Prés et la question des cimetières », *Bulletin Soc. hist. Paris*, t. IV, 1877, p. 112-131.
  101. BN, Manuscrits français (Ms. fr.), Papiers Joly de Fleury, 1207.
  102. A. Le Braz, *La Légende de la Mort chez les Bretons armoricains*, Paris, Champion, 1902, t. I, p. 313 ; M. Pillet, *L'Aître Saint-Maclou*, Paris, Champion, 1924.
  103. A. Le Braz, *op. cit.*, t. I, p. 286.
  104. Th. Ducrocq, « De la variété des usages funéraires dans l'Ouest de la France », mémoire lu le 18 avril 1884 au 22<sup>e</sup> congrès des Sociétés savantes, section des Sciences économiques et sociales, Paris, E. Thorin, 1884.
  105. A. Bernard, *op. cit.* ; G. Le Bras dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, *op. cit.*, article « Asile » ; P. Duparc, *op. cit.*, p. 483-509.
  106. Gaignières, *Répertoire Bouchot*, n° 5186 (cathédrale d'Évreux), n° 5650 (Saint-Étienne de Beauvais), n° 5879 (Saint-Amand de Rouen).
  107. G. Le Bras, *op. cit.* ; P. Duparc, *op. cit.*
  108. É. Lesne, *op. cit.*, t. III. *Azylus circum ecclesiam* ; C. du Cange, *op. cit.*, art. « *Cimeterium* ».
  109. G.-A. Prevost, *L'Église et les Campagnes au Moyen Age*, 1892, p. 50-51 ; à Minot-en-Châtillonnais, il existait dans le cimetière et contre l'église des abris où les habitants déposaient des objets en cas de troubles. Ils furent supprimés au XVII<sup>e</sup> siècle. Voir plus loin chap. 11 et F. Zonabend, « Les morts et les vivants », *Études rurales*, n° 52, 1973.
  110. C. du Cange, *op. cit.*, art. « *Cimeterium* ».
  111. É. Lesne, *op. cit.*
  112. *Cartulaire Saint-Vincent*, éd. Chedeville, *op. cit.*, n° 153.
  113. « Cette activité profane paraissait naturelle aux hommes de ce temps parce que le sanctuaire était la maison commune », A. Dumas, *L'Église*

au pouvoir des laïques, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, Paris, PUF, t. VII, p. 268.

- 114. *Journal d'un bourgeois de Paris au Moyen Age*, éd. A. Tuetey, *op. cit.*
- 115. A. Vallance, *Old Crosses*, Londres, 1930, p. 13.
- 116. Corrozet, cité par V. Dufour, *op. cit.*
- 117. A. Le Braz, *op. cit.*, t. I, p. 123 et n. 1.
- 118. *Cartulaire Saint-Vincent*, *op. cit.*, n°285.
- 119. A. Le Braz, *op. cit.*, t. I, p. 259, n. 1.
- 120. A. Bernard, *op. cit.* ; Dom E. Martène : *Veterum scriptorium (...)* *collectio*, 1724-1733, IV, col. 987-993.
- 121. A. Le Braz, *op. cit.*, t. I, p. xxxv.
- 122. A. Bernard, *op. cit.*
- 123. V. Dufour dans F. Hoffbauer, *op. cit.* ; Berthaud, *La Ville de Paris en vers burlesques*, 1661, cité par E. Raunié, *Épitaphier du vieux Paris. Histoire générale de Paris*, Imprimerie nationale, 1890 (Introduction).
- 124. Berthaud, préface de *La Ville de Paris en vers burlesques*, *op. cit.* ; *Journal d'un voyage à Paris en 1657*, publié par A. P. Fougère, Paris, 1862, p. 46 ; A. Bernard, *op. cit.* ; V. Dufour et F. Hoffbauer, *op. cit.*
- 125. J. Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques », art. cit.
- 126. Jean du Berry, 24 août 1411, in A. Tuetey, *Testaments enregistrés au Parlement de Paris, sous le règne de Charles VI*, Paris, Imprimerie nationale, 1880, n° 282. (Cet ouvrage sera désormais cité sous la forme abrégée « Tuetey ».)
- 127. Tuetey, n° 105 (1403).
- 128. É. Lesne, *op. cit.*, t. III, p. 122-129.
- 129. Tuetey, n° 282 (1411) ; Archives nationales (cité désormais sous la forme abrégée « AN »), Minutier central (cité désormais sous la forme abrégée « MC »), XXVI, 24 (1604) ; LI, 112 (1609) ; LXXV, 87 (1654).
- 130. Archives départementales (cité désormais sous la forme abrégée « AD ») de la Haute-Garonne, Testaments séparés 11 808, n° 19 ; MC, LXXV, 54 (1644) ; 372 (1690) ; CXIX, 355 (1787).
- 131. MC, LXXVIII (1661) ; Tuetey, 217 (1407) ; MC, LXXV, 94 (1657).
- 132. MC, LXXV, 97 (1659) ; Jean Régnier, dans *Anthologie poétique française, Moyen Age*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, t. II, p. 201.
- 133. Tuetey, 323 (1413).
- 134. MC, VIII, 328 (1574) cité par A. Fleury, *Le Testament dans la coutume de Paris au xvi<sup>e</sup> siècle*, École nationale des chartes, position des thèses, Nogent-le-Rotrou, imprimerie Daupeley, 1943, p. 81-88. M<sup>lle</sup> Fleury

m'a communiqué le manuscrit de sa thèse. Il est cité sous la forme abrégée A. Fleury. MC, LXXV, 48 (1642).

135. MC, LXXV, 76 (1651) ; xvi<sup>e</sup> siècle : A. Fleury. LXXV, 62 (1644).
136. MC, XXVI, 25 (1606). Médéric = Merry.
137. *Anniversarium G.A. canonici lemovicensis qui est sepultus in claustro nostro in pariete sive in pila claustris. Obituaire de Solignac*, Limoges, Archives départementales, H. 9180 bis (communiqué par J.-L. Lemaître).
138. Tuetey, 211 (1407) ; A. Fleury, MC, III, 507 (1608) ; XVI, 30 (1612) ; LXXV, 146 (1669) ; LXXVI, 112 (1661).
139. Tuetey, 61 (1401) ; 217 (1407) ; 132 (1404).
140. MC, LXXV, 94 (1657) ; LXXV, 80 (1652) ; Tuetey, 337 (1416).
141. Tuetey, 264 (1410) ; 55 (1400) ; MC, LXXV, 117 (1662) ; LXXV, 142 (1669) ; Tuetey, 323 (1413) ; *Épitaphier de Paris*, *op. cit.*
142. Tuetey, 337 (1416) ; MC, LXXVIII (1661). AD Haute-Garonne, 11808, n° 19 (1600) ; MC, III, 533 (1628) ; 532 (1621).
143. MC, XXVI, 24 (1604) ; Tuetey, 80 (1402) ; MC, LXXV, 372 (1690) ; 109 (1660) ; AD Seine-et-Oise, paroisse de Saint-Julien, dans Fleury, *op. cit.* (20 mai 1560), MC, LXXV, 78 (1649).
144. MC, III, 516 (1622) ; LXXV, 146 (1669) ; XXVI, 26 (1607) ; III, 533 (1628).
145. É. Magne, *La Fin trouble de Tallemant des Réaux*, Paris, Émile-Paul Frères, 1922, p. 342.
146. Tuetey, 122 (1404) ; MC, LXXV, 142 (1660).
147. MC, LXXV, 46 (1641), 66 (1648) ; XLIX, 179 (1590) ; LXXV, 117 (1660), 137, (1667) ; Tuetey, 185 (1406) : AN, Y 86, F° 68 n V° (1539), cité par A. Fleury.
148. Les testaments parisiens font l'objet d'une étude quantitative systématique par P. Chaunu et ses élèves. Cf. P. Chaunu, « Mourir à Paris », *Annales ESC*, 1976, p. 29-50, et aussi le mémoire de B. de Cessole, cité dans le même article, p. 48, n. 4.
149. Archives de la ville de Toulouse, registres paroissiaux.
150. MC, III, 522 (1624).
151. C. W. Foster, *Lincoln Wills*, Lincoln, 1914.
152. *Ibid.*, p. 54.
153. *Ibid.*, p. 558.



## Chapitre 3

- 154. Montaigne, *Essais*, I, 19 ; V. Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1966, p. 174, n. 2.
- 155 - 155. J. Ntedika, *L'Évocation de l'au-delà dans les prières pour les morts*, Louvain, Nauwelaerts, 1971, p. 55 sq. Une thèse espagnole inédite (Madrid) est consacrée à la mort chez Tertullien, par Salvador Vicastillo (1977).
- 156. J. Hubert, *Les Cryptes de Jouarre* (4<sup>e</sup> congrès de l'Art du haut Moyen Age), Melun, Imprimerie de la préfecture de Seine-et-Marne, 1952.
- 157. *Apocalypse*, 20, 5-6.
- 158. *Bible de Jérusalem*, I Cor 15, 51-52. La traduction actuelle est : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. »
- 159. J. Dupont, « La Salle du Trésor de la cathédrale de Châlons-sur-Marne », *Bulletin des monuments historiques de la France*, 1957, p. 183, 192-193.
- 160. É. Mâle, *La Fin du paganisme en Gaule*, Paris, Flammarion, 1950, p. 245 sq.
- 161. *Supra*, chap. 1.
- 162. R. P. Feder, *Missel romain*, Mame, Tours, p. 1623-1624.
- 163. É. Mâle, *L'Art religieux du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 1940.
- 164. Matthieu, 25, 34-41.
- 165. *Le Romancero*, *op. cit.*, p. 111.
- 166. Saint Michel est souvent honoré dans les parties hautes de l'église. Dans une chapelle Saint-Michel à Saint-Aignan-sur-Cher, deux restes de fresque représentent l'un le combat avec le dragon, l'autre la pesée des âmes.
- 167. *Confiteor* de Chrodegang de Metz (mort en 766).
- 168. A. Tenenti, *Il Senso*, *op. cit.*, fig. 40 et p. 443.
- 169. A. Tenenti, *La Vie et la Mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, A. Colin, 1952, *Cahier des Annales*, n° 8, fig. 17 et p. 103.
- 170. G. et M. Vovelle, « La mort et l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire », *Cahier des Annales*, n° 29, Paris, A. Colin, 1970.
- 171. *Miroir de l'âme du pêcheur et du juste pendant la vie et à l'heure de la Mort. Méthode chrétienne pour finir saintement la vie*, nouvelle édition, Lyon, chez F. Viret, 1752, p. 15. Le privilège est de 1736.
- 172. *Ibid.*, p. 35.
- 173. A. Tenenti, *La Vie*, *op. cit.*, p. 98 sq.
- 174. *Ibid.*, p. 108.



175. *Manuscripts à peinture du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Catalogue de l'exposition, BN, 1955, n° 115.
176. *Ibid.*, n° 303 ; A. Tenenti, *La Vie*, *op. cit.*, p. 55.
177. A. Tenenti, *ibid.*
178. P. de Nesson, « Vigile des Morts, Paraphrase sur Job », dans *Anthologie poétique française du Moyen Age*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, t. II, p. 184.
179. J. Huizinga, *Le Déclin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1975, p. 144.
180. J. Huizinga, *op. cit.*, p. 142.
181. New York, Metropolitan Museum.
182. J. Baltrusaitis, *Le Moyen Age fantastique*, Paris, A. Colin, 1955.
183. É. Mâle, *L'Art religieux en France*, Paris, A. Colin (1931-1950) ; E. Panofsky, *Tomb Sculpture*, Londres, 1954.
184. J. Adhémar, « Les tombeaux de la collection Gaignières », *Gazette des Beaux-Arts*, Paris, 1974, t. I, p. 343-344.
185. Domenico Capranico, 1513, dans A. Tenenti, *Il Senso*, *op. cit.*, pl. 19, p. 192-193.
186. Gaignières, *op. cit.*
187. Atelier de Memling, musée de Strasbourg ; A. Tenenti, *La Vie*, *op. cit.*, p. 8, 9 et 10.
188. J. Saugnieux, *Les Danses macabres de France et d'Espagne*, Paris, Les Belles Lettres, 1972 ; « La danse macabre des femmes », dans *Anthologie poétique française du Moyen Age*, *op. cit.*, t. II, p. 353-355 ; E. Dubruck, *The Theme of Death in french poetry*, Londres-Paris, Mouton, 1964.
189. P. Michault, « Raisons de Dame Atropos », *Anthologie... du Moyen Age*, *op. cit.*, t. II, p. 323-329.
190. P. de Nesson, « Paraphrase sur Job », *ibid.*, p. 183-186 ; E. Deschamps, « Ballade des signes de la mort », *ibid.*, p. 151.
191. P. de Ronsard, *Derniers vers. Œuvres complètes*, éd. P. Laumonier revue par Silver et Lebègue, Paris, P. Laumonier, 1967, vol. XVIII, p. 176.
192. A. Tenenti, *La Vie*, *op. cit.*, p. 99.
193. F. Villon, *Les Regrets de la Belle Heaumière. Le Testament*, éd. A. Longnon, Paris, La Cité des livres, 1930, p. 82-85.
194. P. Michault, *Anthologie du Moyen Age*, *op. cit.*, t. II, p. 328.
195. Josse Lieferinxz, *La Peste*, Walters Gallery, Baltimore, reproduit dans Ph. Ariès, *Western attitudes toward Death : from the Middle Ages to the present*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press,

- 1974, p. 35 ; François Perrier dit Le Bourguignon, *La Peste à Athènes*, musée de Dijon.
196. J. Heers, *Annales de démographie historique*, 1968, p. 44. A. Fleury, *op. cit.*
  197. J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1967, p. 386.
  198. P. Mesplée, *La Sculpture baroque de Saint-Sernin*, Catalogue de l'exposition, Toulouse, musée des Augustins, 1952.
  199. Il est arrivé à la fin du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle en Angleterre que le cercueil de plomb ait permis de conserver aussi *la forme générale du corps*. C'est une étrange exception à une règle générale et qui peut être interprétée comme une sorte de refus. L. Stone, *The Crisis of aristocracy*, Oxford, Clarendon Press, 1965 (voir chapitre 8).
  200. A. Tenenti, *Il Senso*, *op. cit.*, p. 430.
  201. A. Tenenti, *La Vie*, *op. cit.*, p. 38.
  202. A. Tenenti, *Il Senso*, *op. cit.*, p. 165.
  203. A. Tenenti, *ibid.*, p. 48-79 et 81.
  204. A. Tenenti, *La Vie*, *op. cit.*, p. 38.
  205. A. Tenenti, *Il Senso*, *op. cit.*, p. 48-79.
  206. A. Tenenti, *La Vie*, *op. cit.*, p. 38 ; *Il Senso*, *op. cit.*, p. 52.
  207. A. Tenenti, *La Vie*, *op. cit.*, appendice, p. 98-120.
  208. J. Bosch, musée de Boston.
  209. P.-A. Michel, *Fresques romanes des églises de France*, Paris, Éd. du Chêne, 1949, p. 69.
  210. *Manuscrits à peinture du <sup>vii</sup><sup>e</sup> au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle*, Catalogue de l'exposition, BN, 1954, n° 222 et pl. xxiii.
  211. Maître de Flémalle, *Annonciation*, Bruxelles, musée des Beaux-Arts.
  212. *Manuscrits à peinture du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, n° 110, pl. xxi : n° 182, pl. xxi.
  213. Ch. Sterling, *La Nature morte*, Catalogue de l'exposition, Orangerie des Tuileries, 1952, p. 8.

## Chapitre 4

214. *La Chanson de Roland*, *op. cit.*, v. 1140.
215. *Ibid.*, v. 2951-2960.
216. J. Ntedika, *L'Évocation de l'au-delà*, *op. cit.*, p. 68 sq.

217. Guillaume Durand de Mende, *Rationale*, op. cit., t. V, chap. 5, xxxviii.
218. *La Chanson de Roland*, op. cit., v. 2875 sq.
219. *Ibid.*, *Les Romans de la Table ronde*, op. cit., p. 418 sq.
220. *Les Romans de la Table ronde*, op. cit., p. 444.
221. Patrologie grecque, LVII, 374.
222. E. de Martino, *Morte et Pianto rituale nel mondo antico*, Turin, Einaudi, 1958, p. 32.
223. *Les Romans de la Table ronde*, op. cit., p. 447, 461.
224. J. Bédier, *Le Roman de Tristan et Yseult*, op. cit. ; J.-C. Payen, *Tristan*, Paris, Garnier, 1974.
225. *La Chanson de Roland*, op. cit., v. 2970, 3725.
226. J. Ntekida, op. cit.
227. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, op. cit., t. IV, col. 1046 sq., art. « Diptyques. »
228. Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina* (désormais abrégé sous la forme PL), LXXXV, 114 sq.
- 229 - 229. PL, LXXXV, 175, 195, 209, 221, 224-225 ; PL, LXXXV, 224.
230. J. Ntekida, op. cit., p. 133 et notes.
231. J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, t. III, p. 77, p. 24, voir aussi t. I et II (trad. fr.).
232. *Ibid.*, t. I, p. 267, 273.
233. J. Charles-Picard, « Étude sur l'emplacement des tombes des papes du III<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, École française de Rome, t. 81, 1969.
- 234 - 234. *Monumenta Germaniae historica. Epistolae selectae*, I, 232-233 ; Jungmann, op. cit., t. I, p. 269 ; G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris, PUF, 1955, t. II, p. 418.
235. M. de Moléon, *Voyages liturgiques en France*, Paris, 1718, p. 151 sq.
236. A. Van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, Paris, Picard, 1946, t. II, p. 674-675.
237. *Ibid.*, p. 715-716. De nombreux tombeaux anglais et hollandais du XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle montrent le corps exposé sur une *natte* de paille dont un bout, roulé plusieurs fois, supporte la tête.
238. *Le Romancero*, op. cit., p. 102.
- 239 - 239. A. Tenenti, *Il Senso*, op. cit., p. 55-58.
240. Tuetey, 233 (1410).
241. F. Autrand, « Offices et Officiers royaux sous Charles VI », *Revue d'histoire*, déc. 1969, p. 336.

242. MC, III, 533 (1628).
- 243 - 243 - 243 - 243 - MC, LXXV, 63 (1647) ; XLIX, 179 (1590) ; Tuetey, 105 (1403) ; MC, 243. LXXV, 74 (1650) ; III, 490 (1611).
244. Comte de Voyer d'Argenson, *Annales de la compagnie du Saint-Sacrement*, Marseille, Dom Beauchet-Filleau, 1900.
245. MC, CXIX, 355 (1769).
- 246 - 246. MC, LXXV, 78 (1652) ; XVII, 30 (1612) ; LXXV, 80 (1652) ; F. de Lasteyrie, « Un enterrement à Paris en 1697 », art. cit., p. 146-150.
247. R.E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève, Droz, 1960.
248. Pinacothèque du Vatican, n° 288.
249. Cas de cercueils polonais du XVIII<sup>e</sup> siècle, où le portrait du défunt était peint sur un côté extérieur.
250. New York, musée des Cloîtres. Sur un tombeau espagnol du XIV<sup>e</sup> siècle, un bas-relief représente le prêtre étendant le *pallium*.
251. MC, VIII, 369 (1559).
- 252 - 252 - 252 - 252 - MC, VIII, 343 (1532) ; LXXV, 66 (1648), 82 (1655), 74 (1650), 109 (1660), 62 (1646), 78 (1652), 46 (1641), 89 (1606), 137 (1667), 72 (1650), CXIX, 355 (1780), Tuetey, 131 (1394) ; MC, LXXV, 72 (1650) ; Tuetey 356 (1418) ; MC, LXXV, 137 (1667), III (1661), III, 252 - 252. 533 (1628), XXVI, 25 (1606), VIII, 343 (1582).
- 253 - 253 - 253 - 253 - MC, LXXV 101 (1658), 989 et 603 (1812), VIII, 383, 292 (1545) ; AN 253 - 253 - 253 - 253. 535 N° 683 (1520), VIII, 369 (1559), XVI, 30 (1612), XXVI, 25 (1606).
254. P.-M. Gy, « Les funérailles d'après le rituel de 1614 », *La Maison-Dieu*, v. 44, 1955.
- 255 - 255 - 255. MC, III, 533 (1628), LXXV, 54 (1644) ; Archives départementales de la Haute-Garonne, 3E, 11808 (1600).
256. M. Vovelle, *Piété baroque*, op. cit., p. 119.
- 257 - 257. Tuetey, 45 (1399), 337 (1416) ; MC, XXVI, 44 (1612).
258. Cf. *infra*, chap. 5.
259. MC, III, 533 (1628).
260. En Angleterre, W. K. Jordan, *Philantropy in England, 1480-1660*, Londres, 1959.
- 261 - 261 - 261 - 261 - MC, LXXV, 137 (1667) ; AD Haute-Garonne, op. cit. (1678) ; Tuetey, 261. 55 (1400) ; MC, LIV, 48 (1560), III, 533 (1628) ; Tuetey, 337 (1416).
262. M. Vovelle, *Piété baroque*, op. cit., p. 114 sq.
263. MC, LXXV, 137 (1667).

264. M. Agulhon, *Pénitents et Francs-Maçons dans l'ancienne Provence*, Paris, Fayard, 1967, p. 86.
- 265 - 265. Matthieu, 25, 34-37 ; L. Réau, *Art chrétien*, Paris, PUF, 1955-1959, t. II, vol. 2, p. 759-760.
266. *Annales de la compagnie du Saint-Sacrement*, *op. cit.*, p. 43.
267. M. Agulhon, *Pénitents*, *op. cit.*, p. 110.
- 268 - 268. MC, VIII, 451 (1560) ; Tuetey, 523 (1413), 131 (1394) ; MC, III, 533 (1628).
- 269 - 269. J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident*, *op. cit.*, p. 240.
270. J. Heers, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF, 1966, p. 96.
271. J. Schneider, *La Ville de Metz aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Nancy, 1950 ; J. Lestocquoy, *Les Villes de Flandre et d'Italie*, Paris, PUF, 1952.
272. P. Veyne, *Annales ESC*, 1969, p. 805. Paul Veyne a repris toute la question dans un très beau livre paru après la rédaction de ce chapitre. *Le Pain et le Cirque*, Paris, Éd. du Seuil, 1976.
273. A l'hôpital de Cavaillon (aujourd'hui musée), une collection de tableaux de fondation (« les donatifs ») montre que les donations se suivent du XVII<sup>e</sup> au milieu du XIX<sup>e</sup>, avec juste une brève interruption pendant la Révolution.
274. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 75.
275. A. Vauchez, « Richesse spirituelle et matérielle du Moyen Age », *Annales ESC*, 1970, p. 1566-1573.
276. D'après J. Lestocquoy, *op. cit.*, p. 200.
277. Gaignières, Tombeaux, BN Estampes, B. 2518, Grégoire Vidame de Plaisance : J. Adhémar, *op. cit.*, n. 122.
- 278 - 278 - 278 - 278 - Tuetey, 61 (1401), 323 (1413) ; AN, MC, XVI, 30 (1612), LXXV, 66 (1648). 78 (1652).
279. *Miroir del'âme du pécheur et du juste. Méthode chrétienne pour finir secrètement sa vie*, Lyon, 1<sup>er</sup> livre 1741, 2<sup>e</sup> livre 1752.
280. Voir *infra*, chap. 7.
281. MC, LXXV, 69 (1649).
282. M. Vovelle, *Piété baroque*, *op. cit.*, p. 56.
283. J. Régnier, *Anthologie française du Moyen Age*, *op. cit.*, t. II, p. 201.

## Chapitre 5

284. E. Panofsky a bien analysé les deux buts, commémoratif et eschatologique, de l'art funéraire.
285. Ch. Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris, 1954, t. I, p. 241.
286. M. Labrousse « Les fouilles de la Tour Porche carolingienne de Souillac », *Bulletin monumental*, CLIX, 1951.
287. Éd. de Monstrelet, *Chroniques*, livre I, 96 ; H. Sauval, *op. cit.*, t. I, p. 376.
288. F. Villon, *Le Testament*, publ. par A. Longnon, Paris, La Cité des Livres, 1930, p. 138 sq.
289. Y. Christ, *Les Cryptes mérovingiennes de Jouarre*, Paris, Pion, 1961 ; J. Hubert, *op. cit.*
290. Y. Christ, *ibid.*, p. 20-21.
291. J. Charles-Picard, *Étude sur l'emplacement des tombes des papes du III<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, t. 81, 1969, p. 735-782.
292. Toulouse, Musée des Augustins, n° 818.
293. L'abbé Roze, traducteur de *La Légende dorée* publiée à Paris en 1900. Texte repris par les éditions Garnier en 1967. Notice consacrée à saint Grégoire dans le tome II de l'édition Garnier, p. 231.
294. Toulouse, musée des Augustins, n° 197.
295. M. R. Lida de Malkiel, *L'Idée de la gloire dans la tradition occidentale*, Paris, Klincksieck, 1969, p. 98 ; *La Chanson de Roland*, *op. cit.*, v. 2899.
296. J. Le Goff, « Culture cléricale et tradition folklorique », *op. cit.*
297. *Chant de croisades* (provençal) d'Aimeric de Perguilhar, cité par M.R. Lida de Malkiel, *op. cit.*, p. 113.
298. *Récits de croisades* (provençal) connus sous le nom de *Labran conquista d'Ultra Mar*. M.R. Lida de Malkiel, *op. cit.*, p. 114, n. 21.
299. Bernard de Cluny, cité par M.R. Lida de Malkiel, *op. cit.*, p. 142.
300. A. Tenenti, *Il Senso*, *op. cit.*, p. 21-47.
301. « Les anciennes églises suburbaines de Paris du IV<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle », *Mémoires de la Fédération des sociétés d'histoire de Paris*, 1960, p. 151.
302. Gaignières, Tombeaux, *Répertoire Bouchot*, B. 6950 ; J. Adhémar, *op. cit.*, p. 35 et 37 (tombe du premier abbé d'Ardenne). L'attribution de ces tombes sans inscription devait être connue par la tradition orale dans le monastère.
303. Gaignières, Tombeaux, *Répertoire Bouchot*, B. 6696, 6698.
304. *Ibid.*, B. 2273. J. Adhémar, *op. cit.*, p. 11, n° 2.

305. Colmar, musée d'Unterlinden, pierre tombale du chevalier Burchard de Guiberschwihr, fondateur de l'abbaye de Marbach, catalogue 1964, p. 24, n° 7.
306. Toulouse, musée des Augustins.
307. E. Raunié, *Épitaphier de Paris*, *op. cit.*
308. H. Sauval, *Antiquités*, *op. cit.*, t. I, p. 415.
309. E. Raunié, *Épitaphier*, *op. cit.*, t. I.
310. Saint-Jean-en-Grève ; H. Sauval, *op. cit.*
311. E. Raunié, *Épitaphier*, *op. cit.*
312. *Ibid.*
313. *Ibid.*, t. II, p. 364-365.
314. *Ibid.*
315. J. Marmier, « Sur quelques vers de Lazare de Selve », *Revue du XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 92, 1971, p. 144-145.
316. E. Raunié, *Épitaphier*, *op. cit.*
317. *Ibid.*
318. Communiqué par Paul Flamand.
319. Tombe du chanoine Aymeric. Toulouse, musée des Augustins, cloître. Voir plus bas dans ce même chapitre la description de cette tombe.
320. E. Panofsky, *op. cit.*, p. 53.
321. E. Erlande-Brandenburg, dans « Le roi, la sculpture et la mort (gisants et tombeaux de Saint-Denis) », *Archives départementales de la Seine-Saint-Denis*, *Bulletin* n° 3, juin 1975, p. 12.
322. E. Panofsky, *op. cit.*, fig. 227 et p. 58.
323. J.-Cl. Schmitt, « Le suicide au Moyen Age », *Annales ESC*, 1973, p. 13 ; C. Roth, *A History of the Marranos*, Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 1941.
324. E. Panofsky, *op. cit.*, fig. 235-236.
325. Provenant de Royaumont, elle est aujourd'hui exposée à Saint-Denis : on en trouve un moulage au Trocadéro.
326. J.-P. Babelon, dans « Le roi, la sculpture et la mort », *art. cit.*, p. 31-33.
327. *Ibid.*, p. 36.
328. Gaignières, Tombeaux, *Répertoire Bouchot*, B. 2513.
329. *Ibid.*, B. 2258.
330. A. Erlande-Brandenburg, *art. cit.*, p. 26.
331. *Ibid.*

332. Cité par E. Raunié, *Épitaphier*, *op. cit.*, t. I, p. 87, n° 3.
333. MC, VIII, 299 (1557).
334. Tuetey, 288 (1411).
335. Tuetey, 132 (1404).
336. BN, papiers de Joly de Fleury, cimetière de Vauvert.
337. A. P. Scieluna, *The Church of S. John in Vallette*, Malte, 1955.
338. Je réserve le cas des cimetières anglais où la croix est plus rare : il est considéré dans le chapitre 11.
339. Tuetey, 55 (1400).
340. Tuetey, 122 (1404).
341. Tuetey, 244 (1409).
342. MC, III, 516 (1622).
343. Tuetey, 288 (1411).
344. MC, III, 490 (1611).
345. MC, LXXV, 137 (1667).
346. MC, III, 533 (1669).
347. Tuetey, 337 (1416).
348. MC, III, 502 (1616).
349. Par exemple à Notre-Dame de Paris, où les piliers étaient encombrés de tombeaux et d'autels jusqu'à leur démolition sur l'ordre des chanoines du XVIII<sup>e</sup> siècle. O. Ranum, *Les Parisiens du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 1973, p. 15. Dès le temps de Louis XIV dans le chœur (cf. E. Raunié, *Épitaphier*, *op. cit.*, Introduction).
350. Gaignières, Tombeaux, *Répertoire Bouchot*, B. 3427.
351. J. de la Barre, 1564 (E. Raunié, *Épitaphier*, *op. cit.*, p. 359).
352. Lenz Kriss Rettenbeck, *Ex-voto*, Zurich, 1972. Ex-voto de 1767, p. 130 ; de 1799. p. 60 ; soldats de Napoléon I<sup>er</sup>, p. 58-59 ; soldats du XVIII<sup>e</sup> siècle, p. 62. Voir aussi, pour les ex-voto, la préface de M. Mollat dans *Ex-voto des marins du Ponant*, Catalogue de l'exposition, Nantes-Caen, 1975-1976.
353. Cf. chap. 4 et 10.
- 354 - 354. Tuetey, 55 (1400), 230 (1408).
355. AN, MC, XXVI, 23 (1603).
356. MC, XXVI, 33 (1617).
- 357 - 357. MC, III, 516 (1622) ; XLII, 407 (1745).
- 358 - 358. MC, XXVI, 25 (1606) ; LXXV, 66 (1650).



## Chapitre 6

- 359. A. Corvisier, *Les Danses macabres. Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1969, p. 537-538.
- 360. Ce chapitre était écrit quand ont paru dans *Annales ESC* 1976, n° 1, les articles de R. Chartier sur « Les arts de mourir (1450-1600) », p. 71-75, et de D. Roche. « La mémoire de la mort », p. 76-119.
- 361. A. Tenenti, *Il senso*, p. 268, n. 47, 49 : p. 269, n. 55, p. 242-243.
- 362. Bellarmin, *De arte bene moriendi, Opera omnia*, Paris, 1875, Francfort, 1965, t. VIII, p. 551-622.
- 363. Cité par N. L. Beaty, *The Craft of dying*, Yale University Press, 1970, p. 150.
- 364. A. Tenenti, *Il Senso*, *op. cit.*, p. 312, n. 61.
- 365. N. Z. Davis, *Holbein Pictures of Death and the Reformation at Lyons, Studies on the Renaissance*, vol. VIII, 1956, p. 115.
- 366. A. Tenenti, *Il Senso*, *op. cit.*, p. 312, n. 56.
- 367. J. de Vauzelles, cité par N. Z. Davis, *op. cit.*, p. 115.
- 368. N. L. Beaty, *op. cit.*, p. 68.
- 369. A. Tenenti, *Il Senso*, p. 315, n. 107.
- 370. Érasme, « Le Naufrage », *Premier Livre des Colloques*, trad. Jarl-Priel, Paris, Enseigne du pot cassé, 1934, p. 33-51.
- 371. N. L. Beaty, *op. cit.*, p. 215.
- 372 - 372 - 372. *Miroir de l'âme du pécheur et du juste*, *op. cit.*, p. 22, p. 60, p. 188.
- 373. A. Tenenti, *Il senso*, *op. cit.*, p. 361, n. 99.
- 374. G. et M. Vovelle, *op. cit.*
- 375. Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 115-122.
- 376. MC, LXXV, 78 (1652).
- 377. MC, LXXV, 372 (1690).
- 378. Cf. *supra*, chap. 3.
- 379. A. Tenenti, *Il senso*, *op. cit.*, p. 291.
- 380. A. Tenenti, *Il senso*, *op. cit.*, p. 364, n. 124.
- 381. A. Tenenti, *Il senso*, *op. cit.*, p. 364, n. 125 (30 novembre 1447).
- 382 - 382. Beaty, *op. cit.*

- 383 - 383. A. Tenenti, *Il senso*, op. cit., p. 213, p. 227 n. 134, p. 211 et sq., p. 227 n. 137, p. 228 n. 140.
- 384. Suso, d'après A. Tenenti, op. cit.
- 385. H. de Sponde, *Les Cimetières sacrez*, Bordeaux, 1598.
- 386. BN, MS. fr., Papiers Joly de Fleury, 1209.
- 387. Pour l'opposition des deux cimetières d'une même paroisse, voir *supra*, chap. 2, Toulouse, les deux cimetières de la Daurade.

## Chapitre 7

- 388. AN, S 6160, dossier d'Alençon, cité par A. Fleury, op. cit.
- 389. MC, LXXV, 364 (1690).
- 390. MC, CXIX, 355 (1708).
- 391. MC, LV, 1156 (1723). Testament du duc de Saint-Simon, 1754 (publié dans *Extraits des Mémoires* par A. Dupouy, Paris, Larousse, 1930, t. IV, p. 199).
- 392. MC, LXXV, 109 (1660), 94 (1657).
- 393 - 393. MC, LXXV, 66 (1648), CXX, 355 (1708), LXXV, 80 (1652).
- 394. J. B. Winslaw, *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort et de l'abus des enterrements et embaumements précipités*, Paris, 1740, trad. par J.-J. Bruhier.
- 395. E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, op. cit.
- 396. AD. Haute-Garonne, SE 11808. Le comte de Latresne contre sa belle-sœur, la marquise de Noë. Testament de 1757.
- 397. Amsterdam, Musée royal, Dirk Jacoby, *Portrait d'homme à la tête de mort*. J. Molenaer, *Portrait d'une famille* (1635 A3). Les enfants jouent avec des fruits, des animaux, une jeune femme tient une couronne de fleurs et le père de famille une tête de mort.
- 398. G. Dou, musée de Genève, n. 1949-12.
- 399. A. Chastel, « L'Art et le sentiment de la mort au XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue du XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 36-37, 1957, p. 293.
- 400. Weber, *Aspects of Death*, Londres, 1918, cité par Th. Spencer, *Death and Elizabethan tragedy*, Cambridge (Mas.), Harvard University Press, 1936.
- 401. D. E. Stannard, *Puritan Way of Death*, New York, Oxford University Press, 1977. Reproduction de *mourning rings*, fig. 7, p. 114.
- 402. É. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, Paris, A. Colin, 1931, p. 353.

- 403. M. Vovelle, *Mourir autrefois*, Paris, Gallimard, coll. « Archives », 1974, p. 163 et sq.
- 404. Le voyage en Espagne de Saint-Simon, 1721. *Mémoires de Saint-Simon*, éd. A. de Boislisle, Paris, Hachette, coll. « Les grands écrivains de la France », 1927, t. 39, p. 59-62.
- 405. Bossuet, *Sermon sur la mort pour le Samedi saint*, au collège de Navarre.
- 406. BN, Papiers Joly de Fleury, *op. cit.*
- 407. O. Ranum, *Les Parisiens au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 1973, p. 320.
- 408. Viviers, AD Haute-Garonne B, procédure 497, communiqué par Y. Castan.
- 409. F. Burgess, *Churchyard and English Memorials*, Londres, 1963, p. 50.
- 410. *Ibid.*
- 411. Ce qui concerne les tombes et les cimetières de Virginie est tiré de la thèse non publiée de Patrick Henry Butler, *On the Memorial Art of Tidewater Virginia*, Johns Hopkins University, juin 1969.
- 412. P. H. Butler, *op. cit.* ; D. Stannard, *Death in America*, U. of Pennsylvania Press, 1975.
- 413. Max Fumaroli, « Les Mémoires du XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue du XVII<sup>e</sup> siècle*, 1971, n<sup>os</sup> 94-95, p. 7 à 37.
- 414. R. Balton, Londres, 1635, cité par D. Stannard, *op. cit.*
- 415. J. Rousset, *La Littérature à l'âge baroque en France*, Paris, J. Corti, 1954, p. 138.
- 416. Cité par Chateaubriand dans *La Vie de Rancé*.
- 417. Reproduction du tombeau dans É. Mâle, *L'Art religieux de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 1951, p. 221.
- 418. A. Bulifon, Guida de Foresteiri, Naples, 1708.
- 419. Gomberville, *La Doctrine des mœurs*. 1646, p. 100-102.
- 420. Samuel Steward, cité par D. Stannard, *op. cit.*
- 421. Erasme, *Les Colloques*, *op. cit.*
- 422. Cf. *infra*, chap. 11.
- 423. Juillet 1758, Montapalach, AD Haute-Garonne B, procédure 360 et 375.
- 424. F. Lebrun, *Les Hommes et la Mort en Anjou*, Paris-La Haye, Mouton, 1971, p. 480.
- 425. Reproduit dans E. Hugues, *Histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1875, L. II, p. 424. Indiqué par Ph. Joutard.

- 426. Dans G. Lely, *Sade, étude sur sa vie et son œuvre*, Paris, Gallimard, 1966.
- 427. J. Potocki, *op. cit.*, p. 235.

## Chapitre 8

- 428. L. C. F. Garmann, *De miraculis mortuorum*, Dresde et Leipzig, 1709.
- 429. Voir M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.
- 430. Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort*, *op. cit.*, p. 123 sq.
- 431. E. Brontë, *Wuthering Heights*, Londres, Penguin Books, 1965, p. 65.
- 432. R. E. Gieseey, *op. cit.*
- 433 - 433. L. Stone, *The Crisis of Aristocracy*, *op. cit.*, p. 579. La paille est probablement une natte de paille.
- 434. MC, LXXV, 80 (1652).
- 435. MC, CXIX, 355 (1771).
- 436. J.-A. Chaptal, *Mes souvenirs*, Paris, 1893, cité par L. Delaunay, *La Vie médicale des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1935.
- 437 - 437. MC, LXXV, 142 (1669).
- 438. M. Aymard, « Une famille de l'aristocratie sicilienne », *Revue historique*, janvier-mars 1972, p. 32.
- 439. Testament olographe du duc de Saint-Simon, *Mémoires*, 1754, Extraits par A. Dupouy, Paris, Larousse, 1930, t. IV, p. 199.
- 440. Cité par D. E. Stannard, *op. cit.*
- 441 - 441. MC, LXXV, 489 (1712), CV, 1156 (1723).
- 442. *Journal de Célestin Guittard de Floriban, bourgeois de Paris sous la Révolution*, présenté par R. Aubert, Paris, France-Empire, 1974.
- 443. Article « Anatomie » de l'*Encyclopédie*.
- 444. J. Rousset, *op. cit.*, p. 10.
- 445. A. Chastel, *Revue du XVII<sup>e</sup> siècle*, 1957, p. 288-293.
- 446. Sade, *La Marquise de Ganges*, Paris, Pauvert, 1961, p. 238.
- 447. I. Ringhieri, *Dialoghi della vita et dello morte*, Bologne, 1550, cité par A. Tenenti, *Il senso*, *op. cit.*, p. 327 et p. 357, n. 52. Voir aussi A. Chastel, *Le Baroque et la Mort*, III<sup>e</sup> congrès international des études humanistes, Rome, 1955, p. 33-46.
- 448. Sade, *Juliette*, Paris, Pauvert, 1954, t. IV, p. 21.

449. S. Mercier, *Tableaux de Paris*, Paris, 1789, t. IX, p. 177 et sq., p. 139-141.
450. BN, Papiers Joly de Fleury, *op. cit.*
451. R. de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, éd. E. Biré, Paris, Garnier, 1925, t. II, p. 122.
452. *Journal de Barbier*, Paris, Charpentier, 1857, t. II, p. 453 (mars 1734).
453. Th. Bouts, *Le Martyre de saint Érasme*, Louvain, église Saint-Pierre. On observe la même placidité des bourreaux et des victimes dans le martyre de saint Hyppolite du même peintre à Bruges, dans l'écorchement soigneux du juge prévaricateur de Gérard Dou à Bruges.
454. J. Rousset, *op. cit.*, p. 82-83.
455. J. Rousset, *op. cit.*, p. 88.
- 456 - 456. R. Gadenne, « Les spectacles d'horreur de P. Camus », *Revue du XVII<sup>e</sup> siècle* n° 92, p. 25-36.
457. J. Rousset, *op. cit.*, p. 84.
458. Cité par L. Spitzer, « The problem of latin Renaissance Poetry », *Studies in Renaissance*, II, 1955. Indiqué par O. Ranum.
459. Musée de Bologne.
460. Cité par M. Praz, *The Romantic Agony*, Londres, Fontana Library, p. 120.
461. Fuselli, *Bruneilde*.
462. J. Rousset, *op. cit.*, et Th. Spencer, *Death and Elizabethan Tragedy*, Cambridge (Mas.), Harvard University Press, 1936.
463. J. Rousset, *op. cit.*
464. J.-J. Bruhier et J. B. Wislaw, *op. cit.*, 1. I, p. 66.
465. J.-J. Bruhier et J. B. Wislaw, *op. cit.*
466. Sade, *Juliette*, *op. cit.*, 1. VI, p. 70 sq., p. 270-271.
467. Potocki, *op. cit.*
468. M. Dunoyer, *Lettres et Histoires galantes*, *op. cit.*, 1. I, p. 275.
469. *Ibid*, p. 313.
470. L. Lenormand, *Des Inhumations précipitées*, Paris, p. 34 ; E. Bouchot, *Traité des signes de la mort*, Paris, 1883.
471. BN, Papiers Joly de Fleury, *op. cit.*
472. A. P. Scieluna, *The Church of Saint John*, *op. cit.*, p. 161.
473. *Mémoires de Saint-Simon*. 1721, *op. cit.*
474. M<sup>me</sup> Dunoyer, *op. cit.* Voir aussi L. Stone, *The family, sex and marriage in England (1500-1800)*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1977.

P. 250, visite de Lord Spencer dans la crypte.

- 475. Th. Spencer, *op. cit.*, p. 225.
- 476. J.-C. Herold, *Germaine Necker de Staël*, Paris, Pion, 1962, p. 561, 137, 484 ; M. Praz, *op. cit.*, p. 139 (la princesse Belgiojoso).
- 477. M. Vovelle, *L'Irrésistible Ascension de Joseph Sec, bourgeois d'Aix*, Aix, EDISUR, 1975.
- 478. *Journal de Barbier*, *op. cit.*, an. 1723.
- 479. Trad. Hannot B. et Jeman.
- 480. J. Potocki, *op. cit.*, p. 74-75.
- 481. Sade, *Juliette*, *op. cit.*, 1. IV, Propos du pape Braschi, t. VI, p. 170, 269.

## Chapitre 9

- 482. Deschambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, Paris, 1876, article « Mort ».
- 483. H. Sauval. *Antiquité*, *op. cit.*, Le jeune Frison au bras cassé.
- 484. J.-J. Bruhier et J. B. Wislaw, *op. cit.*
- 485. J.-J. Bruhier et J. B. Wislaw, *op. cit.*, p. 151. L. G. Stevenson a eu l'idée d'étudier les relations entre la mort apparente et l'anesthésie dans « Suspended Animation and the History of anesthesia », *Bulletin of the History of Medecine*, 49, 1975, p. 482 à 511.
- 486. Foederé, *Dictionnaire médical*. Paris, 1813, III, p. 188.
- 487. M<sup>me</sup> Dunoyer, *Lettres et Histoires galantes*, *op. cit.*, I, p. 177-178.
- 488. J.-J. Bruhier et J. B. Wislaw, *op. cit.*, p. 49-50.
- 489 - 489 - 489 - 489 - MC, LXXV, 117 (1662), 146 (1669), CXIX, 355 (1768), LXXV, 364 (1690), XLII, 399 (1743), AN S6160 (1696), CXIX (21 juin 1790), XII, 635 (1855).
- 490. Arrêté du 31 vendémiaire de l'an IX sur l'inspection des morts.
- 491. *Dictionnaire des sciences médicales* en 60 volumes, Paris, 1818, article « Inhumation ».
- 492. Deschambre, *Dictionnaire*, *op. cit.*, articles « Mort » et « Cadavre ».
- 493. E. Bouchot, *Traité des signes de la mort et des moyens de prévenir les inhumations prématurées*, Paris, 1883, p. 402.

## Chapitre 10

- 494. Caroly de Gaïx, *Œuvres*, 1912, p. 116.
- 495. R. de Chateaubriand, *René*, Éd. du milieu du Monde, Genève, p. 143.
- 496. C. de Gaïx, *op. cit.*, p. 61.
- 497. Lamartine.
- 498. P. Craven, *Récit d'une sœur*. Souvenir de famille, 2 vol., Paris, 1867.
- 499. M<sup>me</sup> F. de La Ferronnays, *Mémoires*, Paris, 1899.
- 500. M<sup>me</sup> F. de La Ferronnays, *op. cit.*, p. 212.
- 501. P. Craven, *op. cit.*, t. I, p. 224.
- 502. *Ibid.*, t. I, p. 35.
- 503. *Ibid.*, t. I, p. 61 et 63.
- 504. *Ibid.*, t. I, p. 99 et 103.
- 505. *Ibid.*, t. I, p. 308.
- 506. *Ibid.*, t. I, p. 335.
- 507. *Ibid.*, t. I, p. 365.
- 508. *Ibid.*, t. II, p. 21-22.
- 509. *Ibid.*, t. II, p. 125.
- 510. *Ibid.*, t. I, p. 446.
- 511. *Ibid.*, t. II, p. 317.
- 512. *Ibid.*, t. II, p. 327 et s.
- 513. *Ibid.*, t. II, p. 400-403.
- 514. Lamartine, « Le Crucifix », *Nouvelles Méditations poétiques* (22<sup>e</sup> Méditation).
- 515. P. Craven, *op. cit.* t. II, p. 414-415.
- 516. C. de Gaïx, *op. cit.*
- 517. C. de Gaïx, *op. cit.* p. 252-253.
- 518. Charlotte Brontë, *Jane Eyre*, Penguin Books, p. 108-114.
- 519. Emily Brontë, *Poèmes*, Paris, Gallimard, 1963 (trad. P. Leyris), p. 144 (1844), p. 163 (1844), p. 42 (1837), p. 71 (1839), p. 73 (1839), p. 109 (1841), p. 24 (1836), p. 48 (1838), p. 207 (1845). Charlotte Brontë, Patrick Branwell Brontë, *Écrits de jeunesse (choix)*, éd. établie par R. Bellour, Paris, Pauvert, 1972.
- 520. Mario Praz, *Romantic Agony*, *op. cit.*
- 521. Emily Brontë, *Wuthering Heights*, Penguin Books ; introduction, p. 14.
- 522. *Ibid.*, p. 319-322.

- 523. L.O. Saum, *Death in Pre-Civil War America*, dans D. E. Stannard, *op. cit.*, p. 30-48.
- 524. A. Douglas, *Heaven our home : Consolation literature in the Northern US, 1830-1880*, dans D. E. Stannard, *op. cit.*, p. 49-68.
- 525. L.O. Saum, *op. cit.*, p. 47.
- 526. Charlotte Brontë, *Jane Eyre*, *op. cit.*, p. 346.
- 527. *Ibid.*, p. 444.
- 528. Cf. *supra*, ch. 5.
- 529. C. Brontë, *Jane Eyre*, *op. cit.*, déclaration d'Helen Burns.
- 530. Maurice Lanoire, *Réflexions sur la survie*, Paris, Nouvelle Édition Debresse, 1971 ; *Transcendances* (ronéotypé, 1975).
- 531. AN, MC, LXXV, 95 (1657).
- 532. Gilbert Grimaud, dans Ch. Barthélémy, *Liturgie sacrée*, Paris, 1854, t. V, p. 290.
- 533. AN, MC, LXXV, 94 (1657).
- 534. G. et M. Vovelle, « Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du xv<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> siècle », *Cahiers des Annales*, A. Colin, 1970.
- 535. Fénelon, *Lettres spirituelles*, n° 224, 12 nov. 1701, *Œuvres complètes*, 1851, LVIII, p. 591. cité par V. Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*
- 536. Michelet, *La Sorcière* (introduction de R. Mandrou), Paris, Julliard, 1964, p. 33.
- 537. *Ibid.*, p. 93-95.
- 538. AN, MC, LXXV, 987 (1811).
- 539. AN, MC, CXIX, 355 (1774).
- 540. AN, MC, CXIX, 355 (1778).
- 541. AN, MC, CXIX, 355 (1775).
- 542. AN, MC, XII, 635 (1844).
- 543. Voir *infra*, ch. 12.

## Chapitre 11

- 544. F. C. Garmann, *De miraculis mortuorum*, *op. cit.*
- 545. Ph. Ariès, *Essais*, *op. cit.*, p. 116.
- 546. *La Grande et Nécessaire Police*, A Paris chez Nicolas Alexandre, 1619 (extraits dans D<sup>r</sup> Gannal, *Les Cimetières de Paris*, Paris, 1884, t. I).
- 547. Cité par M. Foisil, voir note 6.



548. Abbé Porée, *Lettres sur la sépulture dans les Églises*, Caen, 1745.
549. M. Foizil, « Les attitudes devant la mort au XVIII<sup>e</sup> siècle : sépultures et suppressions des sépultures dans le cimetière parisien des Saints-Innocents », *Revue historique*, avril-juin 1974, n. 510, p. 303-330.
- 550 - 550. BN, Papiers Joly de Fleury, 1207.
551. Les documents du fonds Joly de Fleury comme la littérature médicale utilisée ici sont maintenant exploités par plusieurs historiens américains : R.A. Etlin, *Landscapes of Eternity : Funerary Architecture and the Cemetery, 1793-1881* ; *Oppositions* n° 7, 1976 ; « L'air dans l'architecture des Lumières », *Dix-huitième Siècle* n° 9, 1977 ; O. et C. Hannaway, « La fermeture des Innocents : le conflit entre la Vie et la Mort », *Dix-huitième Siècle* n° 9, 1977.
552. O. et C. Hannaway, *op. cit.*
553. Maret, *Mémoire sur l'usage où l'on est d'enterrer les morts dans les églises et dans l'enceinte des villes*, Dijon, 1773, p. 36.
554. P. Toussaint Navier, *Réflexions sur le danger des exhumations précipitées et sur les abus des inhumations dans les églises, suivies d'observations sur les plantations d'arbres dans les cimetières*, Paris, 1775, Scipion Piattoli (trad. par Vicq d'Azyr) ; Vicq d'Azyr, *Essais sur les lieux et les dangers des sépultures*, 1778, *Œuvres complètes*, t. VI.
555. Ph. Ariès, *Annales de démographie historique*, 1975, p. 107-113. Repris dans *Essais*, p. 123.
556. T. Navier, *op. cit.*
557. T. Navier, *op. cit.*
558. BN, Papiers Joly de Fleury.
559. BN, Papiers Joly de Fleury, *Mémoire des curés de Paris*.
560. *Réflexions au sujet de l'arrêt des cimetières*, BN, Papiers Joly de Fleury.
561. *Lettre de M. M.[olé] à M. J.[amet le jeune] sur les moyens de transférer les cimetières hors de l'enceinte des villes*, nov. 1776, Paris.
562. Ordonnance de M<sup>gr</sup> Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse, 23 mars 1775, dans D<sup>r</sup> Gannal, *op. cit.*
563. M. Cadet de Vaux, *Mémoire historique sur le cimetière des Innocents*, lu à l'Académie royale des sciences en 1781, D<sup>r</sup> Gannal, *op. cit.*, p. 86 (pièces justificatives) ; D<sup>r</sup> Thouret, *Rapport sur les exhumations du cimetière et de l'église des Saints-Innocents*, lu à la séance du 3 mars 1789 de la Société royale de médecine.
564. S. Mercier, *Tableaux de Paris*, *op. cit.*, t. X, 190.
565. Maxime du Camp, *Paris*, 1875, t. III ; voir M. Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, *op. cit.*
566. BN, Papiers Joly de Fleury.

567. *Rapport sur les sépultures présenté à l'Administration centrale du département de la Seine par le citoyen Cambry*, an VII (1799).
568. Amaury Duval, *Des sépultures*, Paris, an IX (1801).
569. Mulot, *Vues sur les sépultures à propos d'un rapport sur les sépultures de Daubermesnil*, lu à la tribune des Cinq-Cents le 21 Brumaire an V, Paris, 1801. C'est ce rapport qui fit adopter l'arrêté du département de la Seine du 4 Floréal an VII sur les funérailles.
570. C. Aulard, *Paris pendant la réaction thermidorienne*, Paris, 1898-1902, V, 698-699.
571. *Rapport de l'administration des Travaux publics sur les cimetières*, lu au Conseil général par le citoyen Avril.
572. Rapport fait au Conseil général de la Seine le 15 thermidor an VIII (3 août 1800).
573. *Sépultures publiques et particulières*, an IX.
574. A. Duval, *op. cit.* ; J. Girard, auteur de *Praxile (sic)*, *Des tombeaux et de l'influence des institutions funèbres sur les mœurs*, Paris, an IX (1801) ; D<sup>r</sup> Robinet, *Paris sans cimetières*, Paris, 1869.
575. *Sépultures publiques*, *op. cit.*
576. P. Girard, *op. cit.*
577. A. Duval, *op. cit.*
578. *Sépultures publiques*, *op. cit.*
- 579 - 579. P. Girard, *op. cit.*
580. G. F. Coyer, *Étrennes aux morts et aux vivants*, Paris, 1768.
581. *Revue historique*, 1974, *op. cit.*
- 582 - 582. L. Lanzac de Laborie, *Paris sous Napoléon. La vie et la mort*, Paris, 1906.
583. Préfecture de la Seine, direction des Affaires municipales, Bureau des cimetières, *Note sur les cimetières de la Ville de Paris*, 1889.
584. Bertoglio, *Les Cimetières*, Paris, 1889.
585. L. Lanzac de Laborie, *op. cit.*
586. C. Aulard, *Paris sous le Consulat*, II, 735.
587. MM. Richard et XXX, *Le Véritable conducteur aux cimetières du Père-Lachaise, Montmartre et Vaugirard*, Paris, 1836.
588. M. Vovelle, *Joseph Sec*, *op. cit.*
589. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, éd. Biré, Paris, Garnier, I, XIV, et 445.
590. Le mausolée Howard et sa référence m'ont été signalés par I. Lavin. Le mausolée est reproduit dans J. Summerson, *Architecture in Britain, 1530 to 1830*, Londres. Penguin Books, 1953, pl. 106 et p. 177-178. L.

Stone, dans *The family...*, *op. cit.*, p. 226 et 712, n. 3, signale aussi West Wycombe, Bucks.

- 591. A. Rinaldi, *La Maison des Atlantes*, cité par J. Piatier dans *le Monde*, 30-31 mai 1971.
- 592. S. French, *The Cemetery as cultural Institution*, dans D. E. Stannard, *Death in America*, *op. cit.*, p. 75.
- 593. J. W. Draper, *The funeral Elegy and the Rise of english Romanticism*, N. Y., 1929.
- 594. Cuyler, *The Empty Crib*, cité par A. Douglas, *op. cit.*, p. 61.
- 595. M<sup>gr</sup> Gaume, *Le Cimetière au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, s.d., fin du XIX<sup>e</sup> siècle.
- 596. Correspondance de Londres au journal *le Monde* du 18 décembre 1962.
- 597. P. Ferran, *Le Livre des épitaphes*, Paris, Éd. ouvrières, 1973.
- 598. Stannard, *op. cit.*, p. 68-91.
- 599. E. V. Gillon, *Victorian Cemetery Art*, New York, Dover Press, 1972.
- 600. S. French, *op. cit.*, p. 89.
- 601. Walters Gallery, Baltimore, n° 1520.
- 602. La même image a servi à illustrer la couverture de l'édition allemande de mes *Essais sur l'histoire de la mort*, Munich, Hanser, 1976.
- 603. Mémoire présenté par le préfet de la Seine à l'Hôtel de Ville (sur les cimetières de Paris), 1844.
- 604. Chenel, *Sur un projet de cimetière et de chemin de fer municipal ou mortuaire*, Paris, 1867.
- 605. Guérard, *Visite au cimetière de l'Ouest*, Paris, 1850.
- 606. L. Bertoglio, *Les Cimetières*, Paris, 1889.
- 607. J.-F.-E. Chardouillet, *Les Cimetières sont-ils des foyers d'infection ?*, Paris, 1881.
- 608. *Ibid.*
- 609. Bertoglio, *op. cit.*
- 610. Dr Robinet, *Paris sans cimetière*, Paris, 1869 ; P. Laffitte, *Considérations générales à propos des cimetières de Paris*, Paris, 1874.
- 611. P. Laffitte, *op. cit.*
- 612. J. Brunfaut (un partisan du transfert à Méry-sur-Oise), *La Nécropole de Méry-sur-Oise. De nouveaux services à créer pour les inhumations parisiennes*, Paris, 1876.
- 613. A. Lenoir (de l'Institut), *Cimetières de Paris. Œuvre des sépultures*, Paris, 1864.

- 614. Nous avons pris nos exemples à Paris. La même histoire pourrait être écrite dans les grandes villes de province. R. Bertrand a consacré à la même situation, mais à Marseille, son mémoire de maîtrise, sous la direction de P. Guiral. Un résumé en a été donné dans *Les Conférences de l'Institut historique de Marseille*, janvier-février 1970 : « Une contribution à l'histoire du sentiment. Cimetières et pratiques funéraires à Marseille du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle à la fin du XIX<sup>e</sup> », p. 264-267. « Ainsi ce lieu d'horreur du XVIII<sup>e</sup> siècle est-il devenu, moins d'un siècle plus tard, objet de fierté et de respect. »
- 615. D<sup>r</sup> F. Martin, *Les Cimetières de la crémation*, Paris, 1881.
- 616. Faucheux (Paris) et Revel (Lyon), *Les Tombes des pauvres*, 1903.
- 617. F. Zonabend, « Les Morts et les Vivants », *Études rurales*, n° 52, 1973, 23 p.
- 618. Ph. Ariès, *Essais*, *op. cit.*, p. 141-142.
- 619. *Esprit*, 1965, p. 610.

## Chapitre 12

- 620. Tolstoï, *Les Trois Morts*, dans *La Mort d'Ivan Ilich et autres contes*. Paris, Colin, 1958.
- 621. Mark Twain, *Was it heaven ? or hell ? (« you hold a lie ? »)*, *The Complete Short Stories of Mark Twain*, N. Y., Bantam Books, p. 474-491.
- 622. Tolstoi, *La Mort d'Ivan Ilich*, *op. cit.*
- 623. *Journal d'un bourgeois de Paris sous la Révolution* (Nicolas Guittard), publié par R. Aubert, Paris, France-Empire, 1974.
- 624. B. Ribes, « Éthique, science et mort », *Études*, novembre 1974, p. 494, cité par Ph. Ariès, *Essais*, *op. cit.*, p. 208.
- 625. G. Gorer, *Death, Grief and Mourning in contemporary Britain*, New York, Doubleday, 1965.
- 626. V. Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1966, p. 229.
- 627. *Ibid.*, p. 202.
- 628. L. Witzel, *British Medical Journal*, 1975, n° 2, p. 82.
- 629. B. G. Glaser, A. L. Strauss, *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine, 1965 : Ph. Ariès, *Essais*, *op. cit.*, p. 173.
- 630. G. Gorer, *op. cit.* ; Ph. Ariès, *Essais*, *op. cit.*, p. 180-189.
- 631. *Psychology today*, juin 1971, p. 43-72.
- 632. Dans *Les Religions populaires*, Colloque international 1970, Presses de l'université Laval, Québec, 1972, p. 29.

633. G. Gorer, *op. cit.*, p. 128.
634. C. M. Parkes, *Bereavment Studies of Grief in adult Life*, New York, International Universities, 1973 ; L. Pincus, *Death in Family*, New York, Vintage Books, 1974.
635. H. de Campion, *Mémoires*, éd. Marc Fumaroli, Paris, Mercure de France, 1967.
636. Rees et Lutkins, « Mortality of Bereavment », *Brit. med. Journal*, 1967, n° 4, p. 13-16, commenté par L. Lasagna, dans *The Dying Patient*, ouvrage collectif sous la direction d'O. G. Brim, New York, Russel Sage Foundation, 1970, p. 80.
637. S. Harsenty, « Les Survivants », *Esprit*, mars 1976, p. 478.
638. R. S. Morrison, dans *The Dying Patient*, *op. cit.*
639. B. G. Glaser et A. L. Strauss, *op. cit.*
640. *The Dying Patient*, *op. cit.*, p. 207.
641. *The Dying Patient*, *op. cit.*, p. 214.
642. H. Feifel, *The Meaning of Death*, New York, Mc Graw-Hill, 1959.
643. E. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York, Mc Millan, 1969 (trad. fr. *Les Derniers Instants de la vie*, Genève, Gabor et Fides, 1975) ; V. Thomas, *l'Anthropologie de la mort*, *op. cit.*
644. Ivan Illich, *La Némésis médicale*, Paris, Seuil, 1975.
645. Cl. Herzlich, « Le Travail de la mort », *Annales ESC*, 1976, p. 214.
646. Dans *The Dying Patient*, *op. cit.*
647. R. Caillois, *Quatre Essais de sociologie contemporaine*, Paris, Perrin, 1951.
648. J. Mitford, *The American Way of Death*, New York, Simon and Schuster, 1963 (trad. fr., *La Mort à l'américaine*, Paris, Pion, 1965).
649. Boston, 1857, cité par A. Douglas dans *Death in America*, *op. cit.*, p. 61.
650. J. Mitford, *op. cit.*, p. 200-201.
651. J. Mitford, *op. cit.*, p. 233.

# Index thématique

---

Absolution, I. 1, 2, 3, 4, 5 ; II. 6, 7.

Absoute, I. 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8 *passim*, 9-10, 11, 12, 13, 14 ; II. 15, 16, 17, 18, 19.

Ame, séparation de l'– et du corps, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 ; II. 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, cf. aussi Priant ; tombeau d'–, I. 33, 34-35, 36 ; II. 37, 38, 39.

Amour de la vie, I. 1-2, 3-4 *passim*, 5 ; II. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 ; cf. aussi *Avaritia*, *Temporalia*.

Apocalypse, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

*Ars moriendi*, I. 1, 2-3, 4-5 *passim*, 6-7, 8, 9, 10 ; II. 11-12 *passim*, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.

*Avaritia*, I. 1, 2, 3, 4 ; II. 5, 6, 7, 8, 9 ; cf. aussi Amour de la vie, *Temporalia*.

*Ave Maria*, I. 1 ; II. 2, 3, 4.

Basilique cémétériale, I. 1-2, 3, 4, 5, 6.

Belle mort : ancienne romantique, I. 1 ; II. 2, 3, 4-5 *passim*, 6-7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 ; contemporaine, II. 26.

Bière, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6-7 ; II. 8.

Cadavre, I. 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11 ; II. 12, 13, 14, 15-16 *passim*, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24 ; occultation du –, I. 25, 26, 27, 28-29, 30, 31 ; II. 32, 33 ; ostentation du –, I. 34, 35, 36, 37, 38, 39 ; II. 40-41, 42, 43, 44, 45, 46, 47 ;

sensibilité du –, II. 48-49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60.

Catafalque, I. 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8 ; II. 9, 10, 11 ; cf. aussi Représentation.

Cercueil, I. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 ; II. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24.

Chapelle, I. 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21 ; II. 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33 ; – de confrérie, I. 34, 35, 36 ; II. 37, 38 ; – de famille, I. 39, 40, 41, 42, 43-44 ; II. 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60 ; – fondation, I. 61, 62, 63, 64 ; tombe –, II. 65, 66.

Charnier, I. 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 ; II. 19-20, 21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33.

Cheveux, I. 1 ; II. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

Cimetière : apparition du mot, I. 1-2 ; – *ad sanctos*, I. 3-4 *passim*, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 ; II. 12, 13, 14, 15 ; – *apud ecclesiam*, autour de l'église, I. 16-17, *passim*, 18-19 ; II. 20, 21-22 *passim*, 23, 24, 25, 26-27 ; – bâti, II. 28-29, 30, 31 ; – civique, II. 32-33, 34, 35, 36, 37, 38 ; – de l'Antiquité, I. 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46 ; II. 47, 48 ; – de campagne, II. 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55-56 ; domaine de la Mort, du démon, I. 57, 58 ; II. 59, 60 ; – général *extra muros*, II. 61, 62-63 *passim*, II. 64 ; – général *intra muros*, II. 65-66 ; – de momies, II. 67-68, 69, 70, 71, 72 ; – parc (*rural cemetery*), II. 73-74, 75, 76, 77, 78-79, 80, 81, 82 ; déplacement des – s, II. 83-84, 85, 86, 87, 88, 89-90 *passim* 91, 92, 93, 94, 95 ; droit au –, I. 96, 97, 98 ; II. 99 ; église ou – ?, I. 100-101, 102, 103-104, 105 ; II. 106-107, 108 ; – lieu public, I. 109-110, 111 ; II. 112 ; propreté, salubrité des – s, I. 113 ; II. 114, 115, 116-117 *passim*, 118, 119, 120, 121 ; cf. aussi Charnier.

Cœur, I. 1, 2 ; II. 3, 4 ; tombeau de –, I. 5, 6 ; II. 7, 8, 9.

Commémoration, I. 1, 2, 3, 4-5 *passim*, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14 ; II. 15, 16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24-25 ; cf. aussi Culte des morts, Epitaphe, Monument, Souvenir.

*Commendacio animae* : cf. Recommendaces.

Concession, I. 1 ; II. 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9.

Confrérie, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; II. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17.

Consolation, I. 1, 2, 3, 4 ; II. 5 ; livres de –, II. 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13.

*Contemptus mundi*, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; II. 9, 10 ; cf. aussi Vanités.

Convoi, I. 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 ; II. 20-21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28-29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36.

Corruption, I. 1, 2, 3, 4-5 *passim*, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 ; II. 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 31-32, 33, 34, 35, 36-37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45 ; cf. aussi Macabre, Momie, Transi.

Coulpe, I. 1, 2.

Croix, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14 ; II. 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26 ; – hosannière, I. 27, 28, 29, 30, 31, 32.

Culte : des morts, I. 1, 2, 3 ; II. 4-5, 6, 7, 8, 9, 10-11 *passim*, 12 ; – des tombeaux, I. 13-14, 15, 16 ; II. 17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24-25, 26, 27, 28.

Damnation, damné, I. 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 ; II. 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 ; cf. aussi Diable, Enfer, Jugement.



Désincarné, II. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7 ; cf. aussi Revenant, Spiritisme, Survie.

Destin collectif, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; II. 8, 9.

Deuil, I. 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10 ; II. 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27, 28-29, 30, 31, 32.

Diable, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 ; II. 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29-30, 31.

Dissection, I. 1 ; II. 2-3, 4, 5, 6.

Dissimulation de la mort, I. 1 ; II. 2, 3, 4-5 *passim*, 6, 7-8.

Embaumement, I. 1, 2, 3 ; II. 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.

Enfant : dans les convois, I. 1, 2 ; II. 3 ; mort des – s, I. 4, 5 ; II. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; tombe des – s, I. 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20 ; II. 21, 22, 23, 24, 25.

Enfer, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20 ; II. 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40.

Enterrement : cf. Chapelle, Cimetière, Tombeau ; enterré vif : cf. Mort apparente.

Epitaphe, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14-15, 16, 17, 18-19 *passim* ; II. 20, 21, 22-23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33-34, 35 ; cf. aussi Tableau.

Érotisme macabre : cf. Macabre.

Euthanasie, II. 1.

Extrême-onction, I. 1, 2, 3, 4, 5 ; II. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.

*Ex-voto*, I. 1, 2-3.

Familiarité : avec la mort, I. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7 ; II. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21 ; – avec les morts, I. 22-23, 24, 25, 26, 27-28 ; II. 29, 30, 31, 32, 33 ; cf. aussi Indifférence devant la mort, les morts.

Famille, I. 1, 2, 3 ; II. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 ; chapelle de –, cf. Chapelle ; sentiment de la –, I. 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28 ; II. 29, 30, 31, 32, 33-34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42 ; tombe, sépulture de –, I. 43, 44, 45, 46, 47, 48 ; II. 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55 ; cf. aussi Culte des morts, des tombeaux, Romantisme.

Fondation : de charité, I. 1-2, 3-4, 5-6, 7 ; II. 8, 9 ; messe de –, I. 10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17, 18-19 *passim* ; II. 20, 21, 22, cf. aussi Intercession ; tombeau de –, I. 23-24.

Fosse commune, I. 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; II. 13, 14-15 *passim*, 16, 17, 18.

Funérailles : cléricales ou civiles, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 ; II. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21 ; simplicité des –, II. 22-23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33 ; cf. aussi Absoute, Convoi, Messe.

*Funeral Home, Director*, II. 1, 2, 3, 4-5.

Gisant : au lit, I. 1, 2, 3, 4, 5 ; II. 6, 7, 8, 9, cf. aussi Lit de mort ; statue, motif funéraire, I. 10, 11, 12, 13, 14-15 *passim*, 16, 17, 18, 19, 20 ; II. 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30 ; cf. aussi *Homo Totus*, *Requies*.

Gloire terrestre, I. 1-2, 3-4 *passim* ; II. 5, 6.

*Homo Totus*, I. 1, 2-3, 4, 5, 6, 7 ; II. 8, 9, 10, 11, 12 ; cf. aussi Gisant, *Requies*.

Hôpital, I. 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 ; II. 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23 ; cf. aussi Médecine.

*Hora mortis*, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; II. 9-10 *passim*, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19.

Hygiène, I. 1 ; II. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9 *passim*, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 ; cf. aussi Cimetière (salubrité des –), Médecine.

Incinération, II. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

Indifférence : devant la mort, II. 1, 2, 3, 4 ; devant les morts, II. 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12-13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.

Individu, I. 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 ; II. 19, 20, 21-22 *passim* ; individualisation de la sépulture, I. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33 ; II. 34-35, 36 ; cf. aussi Epitaphe, Portrait.

Infini, II. 1, 2, 3, 4, 5, 6.

Intercession : des saints et des anges, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; II. 13 ; des vivants pour les morts, I. 14, 15, 16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28-29 ; II. 30, 31, 32, 33, 34, 35 ; cf. aussi Fondation.

Jugement : à la fin de la vie, I. 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 ; – dernier, I. 11, 12, 13, 14-15, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31 ; II. 32, 33, 34, 35.

*Lavatio corporis*, I. 1, 2, 3.

Legs pieux, I. 1, 2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11 ; cf. aussi Fondation.

*Liber vitae*, I. 1-2, 3.

Linceul, I. 1, 2, 3.

Lit de mort, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 ; II. 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32 ; cf. aussi Gisant.

Lumières, I. 1, 2 ; II. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14.

Macabre : art, motif, sensibilité –, I. 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 ; II. 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34 ; danse –, I. 35, 36, 37, 38, 39 ; II. 40, 41, 42, 43 ; érotisme –, II. 44, 45, 46-47, 48-49, 50, 51, 52, 53, 54.

Mal, I. 1, 2 ; II. 3, 4, 5, 6, 7, 8-9 *passim* ; cf. Maladie, Péché, Souffrance.

Maladie, I. 1-2, 3, 4-5, 6, 7 ; II. 8-9 *passim*, 10-11 *passim*, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23-24 *passim*, 25-26, 27, 28-29 ; peste, I. 30, 31, 32, 33, 34, 35 ; II. 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43 ; tuberculose, II. 44-45 *passim*, 46, 47.

Martyr, I. 1, 2, 3, 4, 5 ; II. 6, 7, 8-9, 10, 11 ; tombe des – s, I. 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23 ; cf. aussi Cimetière *ad sanctos*.

Masque mortuaire, I. 1, 2, 3, 4.

Médecine, I. 1, 2 ; II. 3-4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12-13 *passim*, 14, 15-16 *passim*, 17, 18, 19, 20, 21, 22-23 *passim*, 24-25 *passim*, 26, 27-28 ; cf. aussi Hôpital.

*Memento mori*, I. 1, 2, 3, 4, 5 ; II. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

Mendiants, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16 ; II. 17, 18, 19, 20, 21, 22.

Messe, I. 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; – de fondation, cf. Fondation ; – de funérailles (service), I. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18 ; II. 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 ; – d'intercession pour les morts, I. 29, 30-31, 32-33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40 ; II. 41, 42, 43.

Momie, I. 1, 2-3, 4, 5, 6, 7 ; II. 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16 ; cf. aussi Cimetière (de momies).

Monument : aux morts, I. 1 ; II. 2-3 ; – commémoratif, civique, I. 4-5 ; II. 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14.

*Mors repentira, improvisa*, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; II. 7, 8, 9.

Mort apparente, II. 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9, 10.

*Mourning picture*, II. 1, 2, 3.

Nature, I. 1, 2 ; II. 3, 4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29 ; – morte, I. 30-31 ; II. 32, 33, 34.

Néant, I. 1 ; II. 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; nihilisme, I. 13.

Ossuaire, I. 1, 2, 3, 4, 5 ; II. 6, 7, 8 ; cf. aussi Charnier.

Paradis, I. 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 ; II. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27, 28, 29.

Pauvres : dans les convois, I. 1-2, 3, 4, 5 ; II. 6, 7, 8 ; enterrement, tombe des –, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25 ; II. 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34, 35, 36, 37, cf. aussi Fosse commune ; mort des –, I. 38, 39, 40, 41 ; II. 42, 43.

Paysans (mort des) : I. 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; II. 7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15.

Péché, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 ; II. 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21 ; cf. aussi Mal.

Peur : de la mort, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; II. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,

27, 28, cf. aussi Dissimulation de la mort ; – des morts, I. 29, 30 ; II. 31, 32, 33, 34, 35, cf. aussi Cadavre, Souillure de la Mort.

Pompes Funèbres (service des), I. 1 ; II. 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; cf. aussi Convoi, Mendiants.

Portrait, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15 ; II. 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22-23, 24 ; cf. aussi Représentation.

Positivisme, I. 1 ; II. 2, 3, 4, 5-6, 7, 8.

Pressentiment de la mort, I. 1-2, 3, 4, 5 ; II. 6, 7, 8, 9, 10.

Priant, I. 1, 2, 3, 4-5 *passim* ; II. 6, 7, 8.

Publicité de la mort, I. 1, 2, 3 ; II. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14.

Purgatoire, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; II. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19.

Recommandaces, I. 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11 ; II. 12, 13.

*Refrigerium*, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; cf. aussi *Requies*.

Regret : des morts, I. 1, 2 ; II. 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, cf. aussi Séparation ; – de la vie, I. 10-11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20 ; II. 21.

Représentation, I. 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; II. 13, 14, 15, 16, 17, 18 ; cf. aussi Catafalque, Portrait.

*Requies*, I. 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21 ; II. 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34 ; messe, prière de Requiem, I. 35, 36-37, 38, 39, 40, 41, 42 ; II. 43.

Résignation à la mort, I. 1, 2, 3, 4-5, 6, 7 ; II. 8, 9, 10, 11 ; cf. aussi Familiarité, Indifférence.

Résurrection, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 ; II. 20, 21, 22, 23, 24 ; fausse –, cf.

Mort apparente.

Revenant, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; II. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21 ; cf. aussi Désincarné, Spiritisme.

Riches : enterrement, sépulture des –, I. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16 ; II. 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30 ; mort des –, I. 31, 32, 33, 34, 35-36, 37 ; II. 38.

Romantisme, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; II. 7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19-20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33-34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43.

Saints, I. 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; II. 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 ; culte des –, I. 21, 22, 23, 24 ; liste des –, 25, 26 ; mort des –, I. 27, 28, 29 ; tombeau des –, cf. Cimetière *ad tanctos*.

Sarcophage, I. 1, 2, 3-4, 5-6 *passim*, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 ; II. 18, 19.

Sein d'Abraham, I. 1, 2, 3, 4, 5.

Séparation (Mort –), I. 1, 2 ; II. 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

Sépulture : anonymat de la –, I. 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8 ; II. 9, 10, 11, 12, cf. aussi Fosse commune ; droits de –, I. 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21 ; II. 22-23, 24, 25 ; élection de –, I : 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33 *passim*, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40 ; II. 41 ; individualisation de la –, cf. Individu ; seconde –, I. 42, 43, 44 ; II. 45, 46, 47 ; – privée, I. 48, 49 ; II. 50, 51-52, 53-54, 55-56, 57.

Serpillère, I. 1, 2, 3 ; II. 4, 5.

Soldats (mort, enterrement, tombe des –), I. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8 ; II. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.

Sorcellerie, II. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

Souffrance, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; II. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32.

Souillure de la mort, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; II. 8-9 *passim*, 10, 11.

Souvenir, II. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.

Spiritisme, II. 1-2 *passim*, 3, 4.

Squelette, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 ; II. 10, 11-12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23.

Stoïcisme, I. 1, 2, 3, 4 ; II. 5, 6, 7.

Suaire, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; II. 7, 8, 9, 10, 11.

Suicide, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; II. 7, 8, 9, 10.

Supplice, I. 1 ; II. 2, 3, 4, 5-6, 7, 8 ; – de l'Enfer, du Purgatoire, I. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18 ; II. 19, 20, 21 ; mort des suppliciés, I. 22, 23, 24 ; II. 25, 26, 27, 28 ; sépulture des suppliciés, I. 29, 30, 31.

Tableau, I. 1, 2, 3, 4, 5-6 *passim* ; II. 7, 8, 9.

*Temporalia*, I. 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8 ; II. 9, 10, 11, 12, 13 ; cf. aussi Amour de la vie, *Avaritia*.

Testament, I. 1, 2, 3, 4-5 *passim*, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15-16 *passim*, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27-28 *passim*, 29 ; II. 30, 31, 32, 33-34, 35, 36, 37, 38-39, 40, 41, 42, 43, 44-45, 46, 47, 48, 49, 50-51, 52, 53, 54, 55, 56, 57-58.

Tombeau, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12-13 *passim* ; II. 14-15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22, 23 ; culte des – x, cf. Culte ; langage des – x, II. 24, 25, 26 ; plate-tombe, I. 27-28, 29, 30, 31, 32-33, 34, 35 ; II. 36, 37 ; – à deux ponts, I. 38, 39, 40-41, 42 ;



II. 43 ; – x *ad sanctos*, cf. Cimetière ; – chapelle, cf. Chapelle ; – d'âme, cf. Ame ; – dans la nature, II. 44, 45, 46, 47-48, 49-50 ; – de cœur, cf. Cœur ; – de fondation, cf. Fondation ; – épitaphe, I. 51, 52 ; – littéraire, I. 53, 54, 55 ; II. 56, 57, 58, 59, 60, 61 ; – vertical, mural, I. 62-63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71 ; II. 72, 73 ; cf. aussi Cimetière, Gisant, Priant.

Transi, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; II. 9, 10, 11, 12.

Vanité, I. 1, 2, 3, 4, 5 ; II. 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.

Visite : au cimetière, II. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 ; – au mort, II. 21, 22.

# Index des noms<sup>I</sup>

---

Allemagne, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8 ; II. 9, 10, 11, 12.

Angleterre, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; II. 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22-23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31-32, 33-34, 35, 36, 37-38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45-46, 47 ; cf. aussi Brontë.

Bretagne, I. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7.

Brontë. Charlotte et Emily, II. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

Espagne, I. 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 ; II. 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.

États-Unis, II. 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15-16, 17, 18-19, 20-21, 22-23, 24 ; cf. aussi Twain, Marc.

Hollande, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Innocent (cimetière des), I. 1, 2-3 *passim*, 4, 5-6 ; II. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22.

Italie, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 ; II. 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41-42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52.

La Ferronnays (famille), I. 1 ; II. 2-3, 4-5 *passim*, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

Mexique, II. 1, 2, 3, 4.

Père-Lachaise (cimetière du), II. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14.

Roland (Chanson de), I. 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 ; II. 25.

Russie, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; II. 7, 8-9, 10 ; cf. aussi Tolstoï.

Sade, II. 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10 ; sadien, sadisme ; II. 11, 12, 13, 14, 15.

Saint-Denis, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; II. 8-9, 10.

Table ronde (romans de La), I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14.

Tolstoï, I. 1, 2 ; II. 3, 4, 5-6, 7, 8.

Toulouse, I. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9 ; II. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19.

Tristan et Iseult, I. 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; II. 7.

Twain (Mark), II. 1, 2, 3, 4, 5, 6.

---

I. On n'a retenu qu'un petit nombre de noms : ceux des principaux pays cités, ceux des œuvres, auteurs, familles ou lieux qui sont le plus fréquemment mentionnés.